Walter Kasper

Sacramento de la unidad

Eucaristía e Iglesia



SAL TERRAE

138 Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

WALTER KASPER

Sacramento de la unidad

EUCARISTÍA E IGLESIA

EDITORIAL SAL TERRAE
SANTANDER, 2005

Título del original alemán:
Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor

Para la edición en español:

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198
Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Índice

Prólogo 9

1. La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad

Preguntas pendientes – respuestas necesarias 13
Preguntas pendientes de respuesta 14
Descubrir de nuevo la misa y elucidar su sentido .. 15
El sentido fundamental de la celebración dominical de la eucaristía 18
Todos los bautizados están llamados a participar activamente en la eucaristía 21
El irrenunciable ministerio del sacerdote 22
Los laicos como colaboradores del ministerio sacerdotal 24
El ministerio de la predicación en el marco de la liturgia 25
La importancia de la celebración de la Palabra 28
La celebración de la misa en días laborables 29
La celebración de la eucaristía como celebración de la Iglesia 31

138 Colección «PRESENCIA TEOLÓGICA»

WALTER KASPER

Sacramento de la unidad

EUCARISTÍA E IGLESIA

EDITORIAL SAL TERRAE
SANTANDER, 2005

Título del original alemán:
Sakrament der Einheit. Eucharistie und Kirche
© 2004 by Verlag Herder
Freiburg im Breisgau

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor

Para la edición en español:
© 2005 by Editorial Sal Terrae
Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198
Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Índice

Prólogo 9

1. La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad

Preguntas pendientes – respuestas necesarias 13
Preguntas pendientes de respuesta 14
Descubrir de nuevo la misa y elucidar su sentido .. 15
El sentido fundamental de la celebración dominical de la eucaristía 18
Todos los bautizados están llamados a participar activamente en la eucaristía 21
El irrenunciable ministerio del sacerdote 22
Los laicos como colaboradores del ministerio sacerdotal 24
El ministerio de la predicación en el marco de la liturgia 25
La importancia de la celebración de la Palabra 28
La celebración de la misa en días laborables 29
La celebración de la eucaristía como celebración de la Iglesia 31

Título del original alemán:
Sakrament der Einheit.
Eucharistie und Kirche

Traducción:
José Manuel Lozano-Gotor

Para la edición en español:

Polígono de Raos, Parcela 14-I
39600 Maliaño (Cantabria)
Tfno.: 942 369 198
Fax: 942 369 201
salterrae@salterrae.es
www.salterrae.es

Diseño de cubierta:
Fernando Peón / <fpeon@ono.com>

Con las debidas licencias
Impreso en España. Printed in Spain
ISBN: 84-293-1589-6
Depósito Legal: BI-330-05

Fotocomposición:
Sal Terrae – Santander
Impresión y encuadernación:
Grafo, S.A. – Basauri (Vizcaya)

Índice

Prólogo 9

1. La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad
Preguntas pendientes – respuestas necesarias 13
Preguntas pendientes de respuesta 14
Descubrir de nuevo la misa y elucidar su sentido .. 15
El sentido fundamental de la celebración dominical de la eucaristía 18
Todos los bautizados están llamados a participar activamente en la eucaristía 21
El irrenunciable ministerio del sacerdote 22
Los laicos como colaboradores del ministerio sacerdotal 24
El ministerio de la predicación en el marco de la liturgia 25
La importancia de la celebración de la Palabra 28
La celebración de la misa en días laborables 29
La celebración de la eucaristía como celebración de la Iglesia 31

2. Reconocer a Jesucristo al partir el pan
Una meditación sobre Lc 24,13-35 33
La experiencia de los discípulos en el camino de Emaús 33
La experiencia de Emaús en el testimonio de la Iglesia 34

La experiencia de Emaús en la actualidad 36
Consecuencias de la experiencia de Emaús 37

3. La presencia de Jesucristo en la eucaristía
Una meditación sobre Jn 6 39
Hambre de vida 39
Salvación en Jesucristo 41
La presencia real de Jesucristo en la eucaristía 42
Jesucristo: alimento de vida eterna 45

4. Ecumenismo de la vida y comunión eucarística
Perspectivas para el futuro 49
Bases bíblicas 49
Los fundamentos del ecumenismo de la vida 50
Situación intermedia en el ecumenismo 53
El ecumenismo como proceso de crecimiento 55
Posibilidades prácticas para el ecumenismo de la vida 57
La cuestión de la comunión eucarística 59
El ecumenismo espiritual como corazón del movimiento ecuménico 61
¿Hacia dónde nos dirigimos? 65
El ecumenismo en perspectiva mundial 66
Una esperanza que no se frustrará 68

5. Sacramento de la unidad: pluralidad de aspectos
Meditación teológico-fundamental sobre la eucaristía 69

La eucaristía como signo escatológico 96
La eucaristía, suma del misterio cristiano de la salvación 98

6. La eucaristía: sacramento de la unidad
Sobre el vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia .. 101
La «cuestión» de la eucaristía 101
Unidad frente a pluralidad 104
La dimensión cósmico-universal de la eucaristía ... 107
La eucaristía como sacrificio: una comunidad al amparo de la cruz 110
El vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia 115
Eucaristía y ecumenismo 122

Índice de abreviaturas 129
Índice de citas bíblicas 133
Índice onomástico 137

La experiencia de Emaús en la actualidad 36
Consecuencias de la experiencia de Emaús 37

3. La presencia de Jesucristo en la eucaristía
Una meditación sobre Jn 6 39
Hambre de vida 39
Salvación en Jesucristo 41
La presencia real de Jesucristo en la eucaristía 42
Jesucristo: alimento de vida eterna 45

4. Ecumenismo de la vida y comunión eucarística
Perspectivas para el futuro 49
Bases bíblicas 49
Los fundamentos del ecumenismo de la vida 50
Situación intermedia en el ecumenismo 53
El ecumenismo como proceso de crecimiento 55
Posibilidades prácticas
para el ecumenismo de la vida 57
La cuestión de la comunión eucarística 59
El ecumenismo espiritual
como corazón del movimiento ecuménico 61
¿Hacia dónde nos dirigimos? 65
El ecumenismo en perspectiva mundial 66
Una esperanza que no se frustrará 68

5. Sacramento de la unidad: pluralidad de aspectos
Meditación teológico-fundamental
sobre la eucaristía 69
La eucaristía como testamento de Jesús 69
La eucaristía como memoria (*anámnesis*) 76
La eucaristía como acción de gracias
y como sacrificio 81
La eucaristía como *epíclesis*
(invocación del Espíritu Santo) 86
La eucaristía como *communio* 90

La eucaristía como signo escatológico 96
La eucaristía,
suma del misterio cristiano de la salvación 98

6. La eucaristía: sacramento de la unidad
Sobre el vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia . . 101
La «cuestión» de la eucaristía 101
Unidad frente a pluralidad 104
La dimensión cósmico-universal de la eucaristía . . . 107
La eucaristía como sacrificio:
una comunidad al amparo de la cruz 110
El vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia 115
Eucaristía y ecumenismo 122

Índice de abreviaturas 129
Índice de citas bíblicas 133
Índice onomástico 137

Prólogo

NUESTRO mundo no es el paraíso terrenal. Vivimos en una realidad marcada por conflictos, donde la unidad está perturbada y destruida; es una realidad que clama por sanación y reconciliación.

El vínculo entre eucaristía y unidad, entre eucaristía e Iglesia, se pone enérgicamente de manifiesto en los escritos bíblicos. El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor, es una herida profunda en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo.

En la festividad del Corpus de 2004, el papa Juan Pablo II anunció la celebración de un año eucarístico cuyo comienzo coincidiría con la celebración del Congreso Eucarístico Mundial en México, en octubre de 2004, y que habrá de concluir con el Sínodo Episcopal de octubre de 2005, dedicado al tema de la eucaristía.

La publicación de esta obra justamente al comienzo de ese

Prólogo

NUESTRO mundo no es el paraíso terrenal. Vivimos en una realidad marcada por conflictos, donde la unidad está perturbada y destruida; es una realidad que clama por sanación y reconciliación.

El vínculo entre eucaristía y unidad, entre eucaristía e Iglesia, se pone enérgicamente de manifiesto en los escritos bíblicos. El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor, es una herida profunda en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo.

En la festividad del Corpus de 2004, el papa Juan Pablo II anunció la celebración de un año eucarístico cuyo comienzo coincidiría con la celebración del Congreso Eucarístico Mundial en México, en octubre de 2004, y que habrá de concluir con el Sínodo Episcopal de octubre de 2005, dedicado al tema de la eucaristía.

La publicación de esta obra justamente al comienzo de ese Año Eucarístico pretende ser una primera ayuda teológica y pastoral. Hace suyo el objetivo de dicho Año Eucarístico de reconocer con mayor profundidad –de cara tanto a nuestra vida personal como a la de la Iglesia– el íntimo vínculo existente entre eucaristía e Iglesia.

El libro se abre con una contribución en torno al significado de la eucaristía para la vida litúrgica de la comunidad.

Se basa en mi experiencia como obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart y se ocupa de preguntas que todavía hoy siguen abiertas.

El segundo y el tercer escritos son meditaciones de orientación bíblica sobre aspectos esenciales de la eucaristía. El capítulo cuarto se basa en una conferencia que pronuncié en el *Katholikentag** celebrado en Ulm en 2004 y sitúa los aspectos ecuménicos de la eucaristía en el horizonte más amplio de un ecumenismo de la vida. Desde el punto de vista ecuménico, nos encontramos en una situación intermedia, en un tiempo de transición. En nuestro camino, afortunadamente, hemos alcanzado ya algunos hitos, aunque no hemos llegado aún a la meta. El ecumenismo es un proceso de crecimiento de la vida. En este camino de crecimiento y maduración es preciso dar muchos pasos intermedios, que deben desembocar en la comunión en la eucaristía, el sacramento de la unidad.

El quinto y el sexto capítulos libro pretenden servir de guía para la profundización teológica: un ensayo teológico-fundamental sobre la riqueza de perspectivas de la eucaristía y la ponencia que pronunciaré en el Congreso Eucarístico de octubre de 2004.

El Año Eucarístico debe inscribirse en las perspectivas pastorales que el papa formuló en el escrito apostólico promulgado con ocasión del comienzo del tercer milenio, *Novo millennio ineunte* (2001): «¡Reconocer a Cristo!» y «¡Comenzar de nuevo con Cristo como punto de partida!». Este programa está íntimamente entrelazado con la eucaristía, pues ésta no es sino el modo más denso de la presencia de Cristo.

La eucaristía es –como la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003) ha vuelto a poner de relieve– fuente, centro y cumbre tanto de la vida del cristiano como de la vida de la Iglesia y, por consiguiente, también de su pastoral. De lo que se trata en todo momento en la misión de la Iglesia es de que ésta se convierta de manera convincente en aquello que, por esencia, desde siempre es: en cierto modo, sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad y la paz en el mundo (LG 1). La eucaristía es el sacramento de esa unidad.

Con sumo gusto dedico este libro a las numerosas comunidades de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart con las que tuve la suerte de celebrar la eucaristía durante mis diez años de permanente servicio como obispo.

Roma, en la festividad
de los santos Pedro y Pablo del año 2004

WALTER, CARDENAL KASPER

Se basa en mi experiencia como obispo de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart y se ocupa de preguntas que todavía hoy siguen abiertas.

El segundo y el tercer escritos son meditaciones de orientación bíblica sobre aspectos esenciales de la eucaristía. El capítulo cuarto se basa en una conferencia que pronuncié en el *Katholikentag** celebrado en Ulm en 2004 y sitúa los aspectos ecuménicos de la eucaristía en el horizonte más amplio de un ecumenismo de la vida. Desde el punto de vista ecuménico, nos encontramos en una situación intermedia, en un tiempo de transición. En nuestro camino, afortunadamente, hemos alcanzado ya algunos hitos, aunque no hemos llegado aún a la meta. El ecumenismo es un proceso de crecimiento de la vida. En este camino de crecimiento y maduración es preciso dar muchos pasos intermedios, que deben desembocar en la comunión en la eucaristía, el sacramento de la unidad.

El quinto y el sexto capítulos libro pretenden servir de guía para la profundización teológica: un ensayo teológico-fundamental sobre la riqueza de perspectivas de la eucaristía y la ponencia que pronunciaré en el Congreso Eucarístico de octubre de 2004.

El Año Eucarístico debe inscribirse en las perspectivas pastorales que el papa formuló en el escrito apostólico promulgado con ocasión del comienzo del tercer milenio, *Novo millennio ineunte* (2001): «¡Reconocer a Cristo!» y «¡Comenzar de nuevo con Cristo como punto de partida!». Este programa está íntimamente entrelazado con la eucaristía, pues ésta no es sino el modo más denso de la presencia de Cristo.

* El *Kirchentag* (Día de las Iglesias) es un encuentro eclesial multitudinario de varios días de duración, jalonado por conferencias, mesas redondas, talleres de grupo, conciertos, celebraciones litúrgicas..., que tiene lugar anualmente en Alemania. Un año se reúnen los católicos; al siguiente, los evangélicos. El celebrado en Berlín en 2003 fue especialmente significativo por tratarse del primer *Kirchentag* ecuménico, esto es, organizado de manera conjunta por las dos iglesias mayoritarias en Alemania. El próximo *Kirchentag* ecuménico está anunciado para el año 2010 [*N. del Traductor*].

La eucaristía es –como la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003) ha vuelto a poner de relieve– fuente, centro y cumbre tanto de la vida del cristiano como de la vida de la Iglesia y, por consiguiente, también de su pastoral. De lo que se trata en todo momento en la misión de la Iglesia es de que ésta se convierta de manera convincente en aquello que, por esencia, desde siempre es: en cierto modo, sacramento, es decir, signo e instrumento de la unidad y la paz en el mundo (LG 1). La eucaristía es el sacramento de esa unidad.

Con sumo gusto dedico este libro a las numerosas comunidades de la diócesis de Rottenburg-Stuttgart con las que tuve la suerte de celebrar la eucaristía durante mis diez años de permanente servicio como obispo.

Roma, en la festividad
de los santos Pedro y Pablo del año 2004

WALTER, CARDENAL KASPER

1 / *La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad*

PREGUNTAS PENDIENTES - RESPUESTAS NECESARIAS*

LA celebración de la eucaristía es fuente y cumbre de la vida de nuestra Iglesia y de cada una de sus comunidades (cf. LG 11). Es la gran herencia del Señor, que él nos legó en la víspera de su pasión y muerte (Lc 22,19s). La eucaristía es lo más valioso que poseemos en cuanto Iglesia: es su auténtico corazón. A ella se ordena todo lo demás; de ella mana la fuerza para los restantes ámbitos de la vida eclesial y, sobre todo, para nuestra vida personal. De ahí que, desde el punto de vista pastoral, casi todo dependa de la recta intelección y praxis de la

1 / *La celebración de la eucaristía y la vida litúrgica de la comunidad*

PREGUNTAS PENDIENTES - RESPUESTAS NECESARIAS*

LA celebración de la eucaristía es fuente y cumbre de la vida de nuestra Iglesia y de cada una de sus comunidades (cf. LG 11). Es la gran herencia del Señor, que él nos legó en la víspera de su pasión y muerte (Lc 22,19s). La eucaristía es lo más valioso que poseemos en cuanto Iglesia: es su auténtico corazón. A ella se ordena todo lo demás; de ella mana la fuerza para los restantes ámbitos de la vida eclesial y, sobre todo, para nuestra vida personal. De ahí que, desde el punto de vista pastoral, casi todo dependa de la recta intelección y praxis de la celebración eucarística. Por eso, nunca podremos esforzarnos lo suficiente por lograr una comprensión más profunda y una adecuada configuración de este «misterio de la fe».

* El texto que sirve de base a estas reflexiones es mi carta pastoral *Die Feier der Eucharistie* (Brief an die Gemeinden der Diözese Stuttgart-Rottenburg vom 21. Mai 1998), publicada en *Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart* (KABI) 1998, pp. 96-104; cf. también *Die Feier der Eucharistie – Fest des neuen Lebens* (Brief an die Gemeinden der Diözese Rottenburg-Stuutgart zur österlichen Bußzeit 1996), en KABI 1996, pp. 13-16, así como *Eucharistiefeier und Wortgottesdienst am Sonn- und Feiertagen,* en KABI 1996, 123-125.

Preguntas pendientes de respuesta

Soy consciente de cuánto se esfuerzan los sacerdotes y diáconos, así como los colaboradores pastorales profesionales y las muchas personas que desempeñan voluntariamente ministerios litúrgicos, por celebrar con dignidad la eucaristía. Todos cuantos tienen alguna responsabilidad en lo referente a la correcta celebración de la liturgia, y en especial de la eucaristía, merecen nuestro agradecimiento. Debemos profundizar más y más en la comprensión de la liturgia e intentar que ésta sea fecunda para nuestra vida. De esta manera podremos contagiar a otros el gozo de celebrar la eucaristía.

Sin embargo, no debemos cerrar los ojos ante algunos problemas muy serios. La participación en la eucaristía, por lo que al número respecta, ha descendido en los últimos años; en los domingos ordinarios, nuestros templos están vacíos. Además, la comprensión que buena parte de quienes acuden a las celebraciones tiene de los textos y símbolos litúrgicos tiende a quedar reducida a la nada. Muchos apenas saben ya que la eucaristía es un acontecimiento sagrado en el que se ejerce «la obra de nuestra salvación» (SC 2). Sobre todo, a numerosos jóvenes les resultan extraños el lenguaje y las formas de la li-

Lo que ante todo me interesa es contribuir a que alcancemos una comprensión más profunda de la eucaristía. Pues sólo estaremos en condiciones de transmitir nuestra fe de manera convincente y encontrar formas adecuadas de celebrar la eucaristía si nosotros mismos, en nuestros corazones y en nuestro entendimiento, captamos el sentido de este «misterio de la fe»[2].

Descubrir de nuevo la misa y elucidar su sentido

Ya de la primitiva comunidad de Jerusalén se cuenta lo siguiente: «Compartían la comida con alegría y sencillez sincera» (Hch 2,46). Desde los orígenes apostólicos de nuestra

se había ocupado con detalle la carta apostólica *Christifideles laici* (1988). En comparación con ésta, la instrucción se circunscribe al campo, esencialmente más estrecho, en el que los laicos, merced a un encargo especial, colaboran en determinadas tareas del ministerio ordenado. Dentro de esos límites, la instrucción se guía por el deseo de evitar toda confusión entre el perfil del ministerio sacerdotal y el de los ministerios que los laicos pueden asumir en virtud de tal encargo. Nadie

Preguntas pendientes de respuesta

Soy consciente de cuánto se esfuerzan los sacerdotes y diáconos, así como los colaboradores pastorales profesionales y las muchas personas que desempeñan voluntariamente ministerios litúrgicos, por celebrar con dignidad la eucaristía. Todos cuantos tienen alguna responsabilidad en lo referente a la correcta celebración de la liturgia, y en especial de la eucaristía, merecen nuestro agradecimiento. Debemos profundizar más y más en la comprensión de la liturgia e intentar que ésta sea fecunda para nuestra vida. De esta manera podremos contagiar a otros el gozo de celebrar la eucaristía.

Sin embargo, no debemos cerrar los ojos ante algunos problemas muy serios. La participación en la eucaristía, por lo que al número respecta, ha descendido en los últimos años; en los domingos ordinarios, nuestros templos están vacíos. Además, la comprensión que buena parte de quienes acuden a las celebraciones tiene de los textos y símbolos litúrgicos tiende a quedar reducida a la nada. Muchos apenas saben ya que la eucaristía es un acontecimiento sagrado en el que se ejerce «la obra de nuestra salvación» (SC 2). Sobre todo, a numerosos jóvenes les resultan extraños el lenguaje y las formas de la liturgia. Finalmente, a todos nos abruma el hecho de que, debido al escaso número de sacerdotes, ya no sea posible celebrar cada domingo la eucaristía en todas las comunidades católicas de Alemania. Para mí, éste no es un problema secundario más, sino que afecta a lo esencial. Para la Iglesia, se trata de una situación de aguda emergencia[1].

1. Muchas preguntas concretas fueron vivamente discutidas con motivo de la instrucción de Roma *Sobre algunas preguntas acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes* (1998). Con mi carta pastoral como obispo de Rottenburg-Stuttgart (1998), no pretendí sino ofrecer orientación en torno a algunas de estas preguntas. La citada instrucción es a menudo mal entendida. Su objetivo no es tratar principalmente de la dignidad y la misión de los laicos. De ello ya

Lo que ante todo me interesa es contribuir a que alcancemos una comprensión más profunda de la eucaristía. Pues sólo estaremos en condiciones de transmitir nuestra fe de manera convincente y encontrar formas adecuadas de celebrar la eucaristía si nosotros mismos, en nuestros corazones y en nuestro entendimiento, captamos el sentido de este «misterio de la fe»[2].

Descubrir de nuevo la misa y elucidar su sentido

Ya de la primitiva comunidad de Jerusalén se cuenta lo siguiente: «Compartían la comida con alegría y sencillez sincera» (Hch 2,46). Desde los orígenes apostólicos de nuestra

se había ocupado con detalle la carta apostólica *Christifideles laici* (1988). En comparación con ésta, la instrucción se circunscribe al campo, esencialmente más estrecho, en el que los laicos, merced a un encargo especial, colaboran en determinadas tareas del ministerio ordenado. Dentro de esos límites, la instrucción se guía por el deseo de evitar toda confusión entre el perfil del ministerio sacerdotal y el de los ministerios que los laicos pueden asumir en virtud de tal encargo. Nadie se beneficia de esta confusión. Por consiguiente, la instrucción no pretende quitar a los laicos nada de lo que, por el bautismo y la confirmación, les corresponde; pero sí que busca que al sacerdote tampoco se le quite nada de lo que le es propio por la ordenación sacerdotal. Con ello, la instrucción no abre ningún abismo entre sacerdotes y laicos; lo que persigue es, más bien, garantizar la unidad en la diversidad de dones y tareas eclesiales. Lo cual es un deseo muy bíblico, que sobre todo adquiere expresión en la imagen paulina de la Iglesia como un cuerpo con muchos miembros (1 Co 12,4-31).

2. Como fuentes importantes y vinculantes, cito las siguientes: CONCILIO VATICANO II, *Constitución sobre la sagrada liturgia «Sacrosanctum Concilium»*; JUAN PABLO II, *Carta apostólica con motivo del vigésimo quinto aniversario de la Constitución sobre la sagrada liturgia «Sacrosanctum Concilium»* (1988); *Katholischer Erwachsenenkate-chismus*, vol. I: *Das Glaubenbekenntnis der Kirche* (1985); *Catecismo de la Iglesia católica* (1993). Muy útil es también la «Introducción general» del Misal romano. En todos estos documentos se puede encontrar información fiable y vinculante acerca de la doctrina católica sobre la eucaristía y la liturgia.

Iglesia, los cristianos se reúnen el domingo para celebrar la eucaristía. Desde el comienzo mismo, la festividad del domingo –el Día del Señor– y la celebración de la eucaristía –la Cena del Señor– están inextricablemente unidas. Juntas constituyen el centro y la marca distintiva de la vida cristiana. Ser cristiano significa, según un dicho de los primeros tiempos de nuestra Iglesia, «vivir de acuerdo con el domingo». Otro apotegma de la Iglesia martirial reza: «No podemos vivir sin celebrar el día del Señor».

Celebrar la misa significa interrumpir la actividad y la rutina cotidianas con el fin de reflexionar sobre lo que es esencial para nuestra vida, sobre aquello que nos sustenta y sostiene. En la celebración dominical de la eucaristía tomamos conciencia de la fuente de la que nos alimentamos y del fin para el que vivimos. No nos alimentamos de nosotros ni vivimos para nosotros mismos. Todos los domingos nos reunimos para alabar la bondad de Dios, de la que vivimos y de la que tenemos experiencia día tras día, y para darle gracias a Dios por habernos regalado a Jesucristo como Camino, Verdad y Vida (Jn 14,6). Cada domingo es una pequeña «fiesta de Pascua», pues en el transcurso de la eucaristía recordamos la acción salvífica central de Dios: la muerte y resurrección de Jesucristo, que se actualiza en cuanto fundamento y fuente de nuestra esperanza. Por último, en la eucaristía se hace presente el propio Jesucristo como alimento espiritual tanto para esta vida como para la eterna.

La celebración de la misa no debería ser un acto ceremonioso y triste, sino una fiesta alegre y viva. Todos los que en ella participan –niños, jóvenes, adultos, y ancianos– deberían hacerlo con el corazón y el entendimiento y con todos sus sen-

Con todo, la misa tiene que seguir siendo misa y no puede convertirse en un «happening». Por eso es equivocado juzgarla por su valor recreativo. La celebración de la eucaristía ha de estar inspirada, más bien, por el respeto ante el Dios santo y ante la presencia de nuestro Señor en el sacramento. Debe ser un espacio para el silencio, la meditación, la adoración y el encuentro personal con Dios.

Por esta razón, la misa no es un servicio que, según la ley de la oferta y la demanda, deba configurarse atendiendo principalmente a las necesidades o los deseos de determinados «grupos de destinatarios»; no puede ser instrumentalizada al servicio de intereses, ideas o temas, propios o ajenos, ni desvirtuada como vehículo de transmisión de un determinado mensaje. La liturgia nunca es un medio para un fin, sino un fin en sí misma. Contribuye a la glorificación de Dios y, por eso mismo, a la salvación del ser humano.

Hoy nos encontramos en una situación en la que resulta necesario volver a descubrir la misa y elucidar su sentido. Esto me parece más importante que cualquiera de esas preguntas concretas relativas a su configuración y con las que tanto nos acaloramos. Con vistas a tal fin, la formación litúrgica es la primera tarea que ha de ser abordada. Todos los ministerios pastorales la necesitan tanto como las comunidades. Tal mistagogía –elucidación interpretativa de los textos, símbolos y celebraciones litúrgicas– puede y debe ser realizada en momentos diferentes: en las homilías y en ciclos de pláticas, en la catequesis comunitaria, en las clases de religión y en las actividades formativas[3]. Estoy convencido de que una formación litúrgica de estas características, que llegue al fondo no sólo del

Iglesia, los cristianos se reúnen el domingo para celebrar la eucaristía. Desde el comienzo mismo, la festividad del domingo –el Día del Señor– y la celebración de la eucaristía –la Cena del Señor– están inextricablemente unidas. Juntas constituyen el centro y la marca distintiva de la vida cristiana. Ser cristiano significa, según un dicho de los primeros tiempos de nuestra Iglesia, «vivir de acuerdo con el domingo». Otro apotegma de la Iglesia martirial reza: «No podemos vivir sin celebrar el día del Señor».

Celebrar la misa significa interrumpir la actividad y la rutina cotidianas con el fin de reflexionar sobre lo que es esencial para nuestra vida, sobre aquello que nos sustenta y sostiene. En la celebración dominical de la eucaristía tomamos conciencia de la fuente de la que nos alimentamos y del fin para el que vivimos. No nos alimentamos de nosotros ni vivimos para nosotros mismos. Todos los domingos nos reunimos para alabar la bondad de Dios, de la que vivimos y de la que tenemos experiencia día tras día, y para darle gracias a Dios por habernos regalado a Jesucristo como Camino, Verdad y Vida (Jn 14,6). Cada domingo es una pequeña «fiesta de Pascua», pues en el transcurso de la eucaristía recordamos la acción salvífica central de Dios: la muerte y resurrección de Jesucristo, que se actualiza en cuanto fundamento y fuente de nuestra esperanza. Por último, en la eucaristía se hace presente el propio Jesucristo como alimento espiritual tanto para esta vida como para la eterna.

La celebración de la misa no debería ser un acto ceremonioso y triste, sino una fiesta alegre y viva. Todos los que en ella participan –niños, jóvenes, adultos, y ancianos– deberían hacerlo con el corazón y el entendimiento y con todos sus sentidos. El gozo en el Señor es nuestra fuerza (Neh 8,10). Por eso deberíamos plantear las celebraciones de la manera más festiva posible, y de tal modo que pueda participar el conjunto de la asamblea.

Con todo, la misa tiene que seguir siendo misa y no puede convertirse en un «happening». Por eso es equivocado juzgarla por su valor recreativo. La celebración de la eucaristía ha de estar inspirada, más bien, por el respeto ante el Dios santo y ante la presencia de nuestro Señor en el sacramento. Debe ser un espacio para el silencio, la meditación, la adoración y el encuentro personal con Dios.

Por esta razón, la misa no es un servicio que, según la ley de la oferta y la demanda, deba configurarse atendiendo principalmente a las necesidades o los deseos de determinados «grupos de destinatarios»; no puede ser instrumentalizada al servicio de intereses, ideas o temas, propios o ajenos, ni desvirtuada como vehículo de transmisión de un determinado mensaje. La liturgia nunca es un medio para un fin, sino un fin en sí misma. Contribuye a la glorificación de Dios y, por eso mismo, a la salvación del ser humano.

Hoy nos encontramos en una situación en la que resulta necesario volver a descubrir la misa y elucidar su sentido. Esto me parece más importante que cualquiera de esas preguntas concretas relativas a su configuración y con las que tanto nos acaloramos. Con vistas a tal fin, la formación litúrgica es la primera tarea que ha de ser abordada. Todos los ministerios pastorales la necesitan tanto como las comunidades. Tal mistagogía –elucidación interpretativa de los textos, símbolos y celebraciones litúrgicas– puede y debe ser realizada en momentos diferentes: en las homilías y en ciclos de pláticas, en la catequesis comunitaria, en las clases de religión y en las actividades formativas[3]. Estoy convencido de que una formación litúrgica de estas características, que llegue al fondo no sólo del

3. Existen muchas obras recomendables tanto para los cursillos de formación litúrgica como para la lectura personal. Las delegaciones diocesanas de liturgia, amén de aconsejar gustosamente, prestan sus servicios a quien los solicite.

entendimiento, sino del corazón, puede ser mucho más eficaz que cualesquiera estrategias coyunturales de corto alcance, que siempre tienen el peligro de quedarse en la superficie y perder de vista lo esencial.

El sentido fundamental de la celebración dominical de la eucaristía

El ser cristiano y el ser Iglesia se hallan, desde el comienzo mismo, inextricablemente vinculados a la celebración dominical de la eucaristía. Pues, en cuanto cristianos, nuestro bautismo hace referencia a la muerte y la resurrección de Jesús (Rm 6,3-11). Y éstas se actualizan en la celebración de la eucaristía. Así pues, de la esencia íntima de nuestro ser cristiano se desprende que, en cuanto bautizados, tenemos la obligación de participar en la eucaristía dominical. El precepto dominical (C.I.C., can. 1.247) es la expresión exterior de este deber interior. Naturalmente, pueden existir razones de peso que eximan de la participación en la eucaristía dominical[4]. Sin embargo, quien sin razón suficiente se mantiene alejado de la celebración común, en actitud de indiferencia, se sustrae a Dios y a la comunidad, se cierra a la gran oferta salvífica de Dios. Esto es algo que no puede ser tomado a la ligera.

Dada la importancia central de la eucaristía, resulta inquietante que la fiesta de la eucaristía, el centro de nuestro ser cristianos de y nuestro ser Iglesia, no pueda ser celebrada todos los domingos en todas las comunidades. Para este proble-

ma no existe una solución sencilla y libre de inconvenientes; pero hemos de tener mucho cuidado en evitar falsas soluciones que difuminen la importancia central de la eucaristía.

Aunque en muchos casos no haya otra posibilidad que realizar en domingo una celebración de la Palabra en lugar de la eucaristía[5], ello no es más que una solución de emergencia. No se debe consentir que lo que es excepción se convierta en norma y que terminemos habituándonos a ella. No podemos hacer de la necesidad virtud y creer que ésa es *la* solución para el futuro. El precio que tendríamos que pagar por ello sería nuestro ser Iglesia y nuestro ser católicos. Antes de recurrir a esta solución hay que agotar todas las demás posibilidades. Sólo así mantendremos la fidelidad a la herencia del Señor y a la tradición apostólica de nuestra Iglesia.

La solución tampoco puede consistir, ciertamente, en que los sacerdotes tengan que celebrar cada vez más misas. También para los sacerdotes debe seguir siendo la eucaristía un punto culminante. Y un punto culminante no puede ser vivido con indiscriminada frecuencia. La estipulación del derecho canónico de que los domingos y días festivos los sacerdotes no deben celebrar la eucaristía más de tres veces (C.I.C., can. 905 § 2) es, por tanto, razonable y sensata, y yo pido a las comunidades que respeten este criterio y no sobrecarguen a los sacerdotes ni física ni espiritualmente.

Para facilitar el que, pese a la escasez de sacerdotes, el mayor número posible de comunidades pueda celebrar la eucaristía, es precisa la solidaridad entre las comunidades. No es de recibo que en algunas comunidades se celebren varias eucaristías en domingo, mientras otras se ven obligadas a renunciar por completo a la eucaristía. Esto ocurre, sobre todo, en ciudades

entendimiento, sino del corazón, puede ser mucho más eficaz que cualesquiera estrategias coyunturales de corto alcance, que siempre tienen el peligro de quedarse en la superficie y perder de vista lo esencial.

El sentido fundamental de la celebración dominical de la eucaristía

El ser cristiano y el ser Iglesia se hallan, desde el comienzo mismo, inextricablemente vinculados a la celebración dominical de la eucaristía. Pues, en cuanto cristianos, nuestro bautismo hace referencia a la muerte y la resurrección de Jesús (Rm 6,3-11). Y éstas se actualizan en la celebración de la eucaristía. Así pues, de la esencia íntima de nuestro ser cristiano se desprende que, en cuanto bautizados, tenemos la obligación de participar en la eucaristía dominical. El precepto dominical (C.I.C., can. 1.247) es la expresión exterior de este deber interior. Naturalmente, pueden existir razones de peso que eximan de la participación en la eucaristía dominical[4]. Sin embargo, quien sin razón suficiente se mantiene alejado de la celebración común, en actitud de indiferencia, se sustrae a Dios y a la comunidad, se cierra a la gran oferta salvífica de Dios. Esto es algo que no puede ser tomado a la ligera.

Dada la importancia central de la eucaristía, resulta inquietante que la fiesta de la eucaristía, el centro de nuestro ser cristianos de y nuestro ser Iglesia, no pueda ser celebrada todos los domingos en todas las comunidades. Para este problema no existe una solución sencilla y libre de inconvenientes; pero hemos de tener mucho cuidado en evitar falsas soluciones que difuminen la importancia central de la eucaristía.

4. Razones de peso que eximen de la participación en la eucaristía pueden ser, entre otras: enfermedad y debilidad senil, obligaciones caritativas (por ejemplo, la atención a familiares gravemente enfermos o el cuidado de niños), inexcusables obligaciones laborales (por ejemplo, en los servicios sanitarios o en el sector terciario) o la no celebración de la eucaristía en la localidad de residencia (cf. C.I.C., can. 1.248 § 2).

Aunque en muchos casos no haya otra posibilidad que realizar en domingo una celebración de la Palabra en lugar de la eucaristía[5], ello no es más que una solución de emergencia. No se debe consentir que lo que es excepción se convierta en norma y que terminemos habituándonos a ella. No podemos hacer de la necesidad virtud y creer que ésa es *la* solución para el futuro. El precio que tendríamos que pagar por ello sería nuestro ser Iglesia y nuestro ser católicos. Antes de recurrir a esta solución hay que agotar todas las demás posibilidades. Sólo así mantendremos la fidelidad a la herencia del Señor y a la tradición apostólica de nuestra Iglesia.

La solución tampoco puede consistir, ciertamente, en que los sacerdotes tengan que celebrar cada vez más misas. También para los sacerdotes debe seguir siendo la eucaristía un punto culminante. Y un punto culminante no puede ser vivido con indiscriminada frecuencia. La estipulación del derecho canónico de que los domingos y días festivos los sacerdotes no deben celebrar la eucaristía más de tres veces (C.I.C., can. 905 § 2) es, por tanto, razonable y sensata, y yo pido a las comunidades que respeten este criterio y no sobrecarguen a los sacerdotes ni física ni espiritualmente.

Para facilitar el que, pese a la escasez de sacerdotes, el mayor número posible de comunidades pueda celebrar la eucaristía, es precisa la solidaridad entre las comunidades. No es de recibo que en algunas comunidades se celebren varias eucaristías en domingo, mientras otras se ven obligadas a renunciar por completo a la eucaristía. Esto ocurre, sobre todo, en ciudades con varias comunidades, en las que con frecuencia se celebran demasiadas eucaristías. Según una antigua costumbre cristiana, que todavía está en vigor en la Iglesia oriental y que también entre nosotros se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX, en cada comunidad o templo sólo debe celebrarse en domingo *una* eucaristía, que así viene a ser *la* asamblea de la comunidad. La situación actual debería servirnos de acicate para recordar esta tradición y renovarla de acuerdo con las circunstancias. Nuestro objetivo pastoral tendría que consistir en facilitar al mayor número posible de comunidades *la* eucaristía dominical.

5. Cf. *infra* la sección «La importancia de la celebración de la Palabra».

Para ello, también es necesaria la solidaridad entre los sacerdotes. Mientras hay sacerdotes que sólo acompañan a una comunidad, e incluso se dan casos en que varios sacerdotes viven en un mismo lugar y cada uno de ellos no celebra más que una misa, otros deben cargar con varias y, a pesar de ello, a veces no todas las comunidades que tienen a su cargo pueden celebrar la eucaristía. Aquí son los órganos interparroquiales y los arciprestazgos los que han de procurar un equilibrio, coordinando las horas de las distintas celebraciones. En cuanto sacerdotes, no sólo se nos confía una parroquia concreta o una determinada tarea sectorial: somos corresponsables del conjunto.

Lamentablemente, se ha hecho habitual el calificar de «volantes» a los sacerdotes que, sin estar asignados a una parroquia concreta, ayudan con las celebraciones según la necesidad. Ésta es una forma de hablar descaminada, tras la que se esconde una concepción errónea de la eucaristía. Ni la celebración de la eucaristía ni la de ningún otro sacramento pueden ser entendidas como expresión y sublimación de relaciones humanas. La salvación divina nunca procede de nosotros, ni del individuo ni de la comunidad; siempre viene «de fuera»

Hay que tener presente, además, que una comunidad concreta nunca es una entidad que exista por sí misma y para sí misma. Vive en y de la comunión con las demás comunidades, con la correspondiente Iglesia local (diócesis) y con la Iglesia universal. El hecho de que venga a decir la misa un sacerdote que no está asignado de forma fija a la comunidad puede ayudarnos a comprender esta amplitud católica y a interiorizar esta mirada que alcanza más allá del propio campanario. Si ese sacerdote viene con frecuencia o incluso con regularidad, o si, en caso de que sólo vaya a hacerlo una vez, es presentado a la comunidad al comienzo de la celebración, deja de ser un extraño incluso desde el punto de vista humano. Por lo demás, ¡en la Iglesia no debería haber en absoluto extraños, sino tan sólo hermanos y hermanas en Cristo!

Todos los bautizados están llamados a participar activamente en la eucaristía

El único sumo sacerdote es el propio Jesucristo. Él es quien en verdad celebra la eucaristía. A través del Espíritu Santo, se hace presente de múltiples maneras en la celebración de la eucaristía: en su Palabra y bajo las especies del pan y el vino, en la persona del sacerdote y en la propia comunidad que celebra (cf. SC 7). El último concilio recordó de nuevo la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados y confirmados, invitando a todos los bautizados presentes en la celebración de cualquier eucaristía a participar en ella de forma consciente, piadosa y activa (SC 48; cf. también los nn. 11, 14 y 50). Facilitar esta participación consciente, piadosa y activa de todos en las ce-

demasiadas eucaristías. Según una antigua costumbre cristiana, que todavía está en vigor en la Iglesia oriental y que también entre nosotros se mantuvo hasta bien entrado el siglo XIX, en cada comunidad o templo sólo debe celebrarse en domingo *una* eucaristía, que así viene a ser *la* asamblea de la comunidad. La situación actual debería servirnos de acicate para recordar esta tradición y renovarla de acuerdo con las circunstancias. Nuestro objetivo pastoral tendría que consistir en facilitar al mayor número posible de comunidades *la* eucaristía dominical.

Para ello, también es necesaria la solidaridad entre los sacerdotes. Mientras hay sacerdotes que sólo acompañan a una comunidad, e incluso se dan casos en que varios sacerdotes viven en un mismo lugar y cada uno de ellos no celebra más que una misa, otros deben cargar con varias y, a pesar de ello, a veces no todas las comunidades que tienen a su cargo pueden celebrar la eucaristía. Aquí son los órganos interparroquiales y los arciprestazgos los que han de procurar un equilibrio, coordinando las horas de las distintas celebraciones. En cuanto sacerdotes, no sólo se nos confía una parroquia concreta o una determinada tarea sectorial: somos corresponsables del conjunto.

Lamentablemente, se ha hecho habitual el calificar de «volantes» a los sacerdotes que, sin estar asignados a una parroquia concreta, ayudan con las celebraciones según la necesidad. Ésta es una forma de hablar descaminada, tras la que se esconde una concepción errónea de la eucaristía. Ni la celebración de la eucaristía ni la de ningún otro sacramento pueden ser entendidas como expresión y sublimación de relaciones humanas. La salvación divina nunca procede de nosotros, ni del individuo ni de la comunidad; siempre viene «de fuera» y «de arriba». Lo cual encuentra –como enseguida mostraré– su expresión simbólico-sacramental en el orden sacerdotal y en el carácter indispensable del ministerio ordenado para la celebración de la eucaristía.

Hay que tener presente, además, que una comunidad concreta nunca es una entidad que exista por sí misma y para sí misma. Vive en y de la comunión con las demás comunidades, con la correspondiente Iglesia local (diócesis) y con la Iglesia universal. El hecho de que venga a decir la misa un sacerdote que no está asignado de forma fija a la comunidad puede ayudarnos a comprender esta amplitud católica y a interiorizar esta mirada que alcanza más allá del propio campanario. Si ese sacerdote viene con frecuencia o incluso con regularidad, o si, en caso de que sólo vaya a hacerlo una vez, es presentado a la comunidad al comienzo de la celebración, deja de ser un extraño incluso desde el punto de vista humano. Por lo demás, ¡en la Iglesia no debería haber en absoluto extraños, sino tan sólo hermanos y hermanas en Cristo!

Todos los bautizados están llamados a participar activamente en la eucaristía

El único sumo sacerdote es el propio Jesucristo. Él es quien en verdad celebra la eucaristía. A través del Espíritu Santo, se hace presente de múltiples maneras en la celebración de la eucaristía: en su Palabra y bajo las especies del pan y el vino, en la persona del sacerdote y en la propia comunidad que celebra (cf. SC 7). El último concilio recordó de nuevo la doctrina del sacerdocio común de todos los bautizados y confirmados, invitando a todos los bautizados presentes en la celebración de cualquier eucaristía a participar en ella de forma consciente, piadosa y activa (SC 48; cf. también los nn. 11, 14 y 50). Facilitar esta participación consciente, piadosa y activa de todos en las celebraciones litúrgicas es uno de mis grandes deseos.

La participación activa no puede ser entendida de un modo meramente exterior y activista. Cobra expresión, ante todo, en la oración y el canto común. Pero igual de importante es

que, en la celebración de la eucaristía, las tareas estén tan repartidas como sea posible. Entre los ministerios que los laicos pueden asumir, merced al bautismo y la confirmación, se cuentan, sobre todo, los ministerios de lector(a) y cantor(a), el de conductor(a) de la oración de los fieles, el de acólito(a), el de miembro del coro, el de sacristán(a)... Todos ellos desempeñan un auténtico ministerio litúrgico (SC 29) que merece nuestra gratitud y nuestro reconocimiento. Ninguna de estas personas sustituye al sacerdote ausente; su ministerio es, más bien, una genuina expresión de la dignidad y la misión que les han sido conferidas por el bautismo y la confirmación, así como un enriquecimiento de la vida celebrativa.

El irrenunciable ministerio del sacerdote

Jesús no sólo llamó al pueblo en general. A los Doce los llamó y envió de un modo especial, confiándoles también la celebración de la Cena: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Co 11,24s). Una vez resucitado, eligió a ciertos varones y los envió como apóstoles. A ellos y a quienes ellos establecieron como sucesores suyos por medio de la imposición de manos, así como a los colaboradores sacerdotales de éstos, corresponde desde los primeros tiempos, en virtud de su consagración, el ministerio presidencial en la celebración de la eucaristía.

Ni el ministerio sacerdotal ni la eucaristía pueden ser derivados «desde abajo», a partir de la comunidad. La eucaristía, que se funda en el «previamente» y en el «antes» de la acción salvífica de Dios en la cruz y la resurrección, es signo pleno de la permanente donación y condescendencia de Dios en

forma parte de la comunidad como cualquier otro cristiano. Evidentemente, él, como cualquier otro cristiano, depende a diario y siempre de nuevo del perdón y la misericordia de Dios, de su ayuda y su gracia. Pero en el ejercicio de su ministerio sacerdotal se halla frente a la comunidad como representante de Aquel que es Cabeza de la Iglesia y verdadero Celebrante, de Aquel que, en la eucaristía, es el auténtico Convocador y Anfitrión. La tensión entre el «en» y el «frente a», que caracteriza el vínculo entre el sacerdote y la comunidad, es esencial tanto para el ministerio sacerdotal como para el ser-comunidad de la comunidad. Una comunidad sin sacerdote es una contradicción en los términos; la celebración de la eucaristía al margen del ministerio sacerdotal, un imposible.

Así pues, el ministerio sacerdotal es constitutivo para la celebración de la eucaristía. Lo cual rige incluso para situaciones de emergencia. En los informes y relatos sobre situaciones extremas de persecución, en las que durante años y décadas resultó imposible contar con los servicios de un sacerdote, nunca oiremos decir que las comunidades o grupos aislados celebraran la eucaristía ellos solos, sin sacerdote. Entonces, con mucha mayor razón habremos de atenernos en nuestra situación de relativa escasez de sacerdotes al principio de que el sacerdote sólo puede ser sustituido por otro sacerdote.

Por eso la pastoral vocacional, sobre todo la pastoral vocacional para el ministerio sacerdotal, es para mí una gran prioridad, y a todos quiero urgir a que colaboren en ella: a los jóvenes, a los padres, a los educadores, a las comunidades y, especialmente, a los sacerdotes, con su ejemplo y con sus palabras alentadoras y estimulantes. Los más importantes son

que, en la celebración de la eucaristía, las tareas estén tan repartidas como sea posible. Entre los ministerios que los laicos pueden asumir, merced al bautismo y la confirmación, se cuentan, sobre todo, los ministerios de lector(a) y cantor(a), el de conductor(a) de la oración de los fieles, el de acólito(a), el de miembro del coro, el de sacristán(a)... Todos ellos desempeñan un auténtico ministerio litúrgico (SC 29) que merece nuestra gratitud y nuestro reconocimiento. Ninguna de estas personas sustituye al sacerdote ausente; su ministerio es, más bien, una genuina expresión de la dignidad y la misión que les han sido conferidas por el bautismo y la confirmación, así como un enriquecimiento de la vida celebrativa.

El irrenunciable ministerio del sacerdote

Jesús no sólo llamó al pueblo en general. A los Doce los llamó y envió de un modo especial, confiándoles también la celebración de la Cena: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Co 11,24s). Una vez resucitado, eligió a ciertos varones y los envió como apóstoles. A ellos y a quienes ellos establecieron como sucesores suyos por medio de la imposición de manos, así como a los colaboradores sacerdotales de éstos, corresponde desde los primeros tiempos, en virtud de su consagración, el ministerio presidencial en la celebración de la eucaristía.

Ni el ministerio sacerdotal ni la eucaristía pueden ser derivados «desde abajo», a partir de la comunidad. La eucaristía, que se funda en el «previamente» y en el «antes» de la acción salvífica de Dios en la cruz y la resurrección, es signo pleno de la permanente donación y condescendencia de Dios en Jesucristo. Este «previamente» y este «antes», este advenimiento de la salvación «desde fuera» y «desde arriba», cobran expresión simbólico-sacramental en el envío del sacerdote a la comunidad, así como en su ubicación física frente a ésta. Es cierto que el sacerdote, en cuanto destinatario de la salvación,

forma parte de la comunidad como cualquier otro cristiano. Evidentemente, él, como cualquier otro cristiano, depende a diario y siempre de nuevo del perdón y la misericordia de Dios, de su ayuda y su gracia. Pero en el ejercicio de su ministerio sacerdotal se halla frente a la comunidad como representante de Aquel que es Cabeza de la Iglesia y verdadero Celebrante, de Aquel que, en la eucaristía, es el auténtico Convocador y Anfitrión. La tensión entre el «en» y el «frente a», que caracteriza el vínculo entre el sacerdote y la comunidad, es esencial tanto para el ministerio sacerdotal como para el ser-comunidad de la comunidad. Una comunidad sin sacerdote es una contradicción en los términos; la celebración de la eucaristía al margen del ministerio sacerdotal, un imposible.

Así pues, el ministerio sacerdotal es constitutivo para la celebración de la eucaristía. Lo cual rige incluso para situaciones de emergencia. En los informes y relatos sobre situaciones extremas de persecución, en las que durante años y décadas resultó imposible contar con los servicios de un sacerdote, nunca oiremos decir que las comunidades o grupos aislados celebraran la eucaristía ellos solos, sin sacerdote. Entonces, con mucha mayor razón habremos de atenernos en nuestra situación de relativa escasez de sacerdotes al principio de que el sacerdote sólo puede ser sustituido por otro sacerdote.

Por eso la pastoral vocacional, sobre todo la pastoral vocacional para el ministerio sacerdotal, es para mí una gran prioridad, y a todos quiero urgir a que colaboren en ella: a los jóvenes, a los padres, a los educadores, a las comunidades y, especialmente, a los sacerdotes, con su ejemplo y con sus palabras alentadoras y estimulantes. Los más importantes son quienes rezan, quienes hacen suya la exhortación de Jesús y oran para que el Señor mande trabajadores a su mies (Mt 9,38). Debemos estar agradecidos a las delegaciones diocesanas «Vocaciones para la Iglesia» (*Berufe für die Kirche*) y «Obra Pontificia de las Vocaciones Religiosas» por su esfuer-

zo. El último concilio manifiesta la confianza en que el Señor no dejará a su Iglesia en la estacada, y que también en el futuro seguirá enviándole un número suficiente de sacerdotes, con sólo que ella se lo pida (PO 16).

Los laicos como colaboradores del ministerio sacerdotal

Dado que hoy tenemos menos sacerdotes que antes, en muchas diócesis se ha hecho uso de la posibilidad abierta por el Concilio y por el derecho canónico posconciliar de nombrar –por medio de un mandato especial del obispo– como colaboradores en determinadas tareas propias del ministerio sacerdotal a laicos a considerados idóneos para ello[6]. No se trata aquí del amplio campo de tareas que los laicos desempeñan tanto en la Iglesia como en el mundo en virtud meramente del bautismo y la confirmación y sin necesidad de un mandato adicional, sino de cometidos extraordinarios que conllevan la participación en tareas propias del sacerdote. También estos encargos tienen su base sacramental en el bautismo y la confirmación.

Entre tales encargos se cuentan muchas tareas que realizan los colaboradores y las colaboradoras pastorales profesionales, esto es, los asistentes pastorales y los asistentes comunitarios[7]. Pertenece igualmente a esta categoría el ministerio voluntario de los acólitos, así como el de quienes dirigen celebraciones de la Palabra en ausencia de sacerdote. Como obispo de la dióce-

6. LG 33; AA 24; C.I.C., can. 230 § 3; 910 §2.
7. El autor alude aquí, en concreto, a una figura típica de la Iglesia alemana. Los *Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und –referenten* (asistentas y asistentes comunitarios y pastorales) son laicos que, tras una

sis de Rottenburg-Stuttgart, valoré mucho los ministerios asumidos por numerosos hombres y mujeres, siempre fue consciente de que estaba en deuda de agradecimiento con ellos por su esfuerzo. Me gustaría alentarlos a continuar desempeñando sus ministerios. También en el futuro tendremos necesidad de tales servicios.

Como obispo de Rottenburg-Stuttgart, fomenté la pastoral cooperativa, esto es, la colaboración, vinculantemente regulada, entre el párroco en cuanto presidente de la comunidad, los ministerios pastorales, tanto profesionales como voluntarios, y el consejo parroquial[8]. Pero, a la larga, tal pastoral cooperativa sólo es sostenible si los distintos ministerios no se definen por contraposición mutua, sino que cada uno de ellos tiene su propio perfil y reconoce y valora los otros. Todos estos ministerios poseen la misma dignidad, pero no son iguales sin más. Si, en un determinado campo pastoral, todos desean hacer más o menos lo mismo, el conflicto es inevitable. Sólo la clarificación del perfil y la identidad de los distintos ministerios pastorales y litúrgicos, tanto profesionales como voluntarios, puede garantizar a largo plazo la pastoral cooperativa

El ministerio de la predicación en el marco de la liturgia

La celebración de la liturgia acontece a través tanto de la palabra como de la acción simbólica. Así, la lectura de las Sagradas Escrituras y la interpretación de éstas y de los textos

8. Determinantes para la pastoral cooperativa en la diócesis de Stuttgart-Rottenburg son los documentos *Pastorale Perspektiven* [Perspectivas Pastorales] de 1992 y *Gemeindeleitung im Umbruch* [Cambio radical

zo. El último concilio manifiesta la confianza en que el Señor no dejará a su Iglesia en la estacada, y que también en el futuro seguirá enviándole un número suficiente de sacerdotes, con sólo que ella se lo pida (PO 16).

Los laicos como colaboradores del ministerio sacerdotal

Dado que hoy tenemos menos sacerdotes que antes, en muchas diócesis se ha hecho uso de la posibilidad abierta por el Concilio y por el derecho canónico posconciliar de nombrar –por medio de un mandato especial del obispo– como colaboradores en determinadas tareas propias del ministerio sacerdotal a laicos a considerados idóneos para ello[6]. No se trata aquí del amplio campo de tareas que los laicos desempeñan tanto en la Iglesia como en el mundo en virtud meramente del bautismo y la confirmación y sin necesidad de un mandato adicional, sino de cometidos extraordinarios que conllevan la participación en tareas propias del sacerdote. También estos encargos tienen su base sacramental en el bautismo y la confirmación.

Entre tales encargos se cuentan muchas tareas que realizan los colaboradores y las colaboradoras pastorales profesionales, esto es, los asistentes pastorales y los asistentes comunitarios[7]. Pertenece igualmente a esta categoría el ministerio voluntario de los acólitos, así como el de quienes dirigen celebraciones de la Palabra en ausencia de sacerdote. Como obispo de la dióce-

6. LG 33; AA 24; C.I.C., can. 230 § 3; 910 §2.
7. El autor alude aquí, en concreto, a una figura típica de la Iglesia alemana. Los *Gemeinde- und Pastoralreferentinnen und –referenten* (asistentas y asistentes comunitarios y pastorales) son laicos que, tras una formación teológica de tres y cinco años, respectivamente, establecen una relación contractual con organismos e instituciones eclesiales para desempeñar tareas pastorales (o, en su caso, administrativas) no sólo en parroquias, sino en curias diocesanas, hospitales, centros penitenciarios, etc. Los asistentes de pastoral gozan de competencias más amplias que los asistentes comunitarios [*N. del Traductor*].

sis de Rottenburg-Stuttgart, valoré mucho los ministerios asumidos por numerosos hombres y mujeres, siempre fue consciente de que estaba en deuda de agradecimiento con ellos por su esfuerzo. Me gustaría alentarlos a continuar desempeñando sus ministerios. También en el futuro tendremos necesidad de tales servicios.

Como obispo de Rottenburg-Stuttgart, fomenté la pastoral cooperativa, esto es, la colaboración, vinculantemente regulada, entre el párroco en cuanto presidente de la comunidad, los ministerios pastorales, tanto profesionales como voluntarios, y el consejo parroquial[8]. Pero, a la larga, tal pastoral cooperativa sólo es sostenible si los distintos ministerios no se definen por contraposición mutua, sino que cada uno de ellos tiene su propio perfil y reconoce y valora los otros. Todos estos ministerios poseen la misma dignidad, pero no son iguales sin más. Si, en un determinado campo pastoral, todos desean hacer más o menos lo mismo, el conflicto es inevitable. Sólo la clarificación del perfil y la identidad de los distintos ministerios pastorales y litúrgicos, tanto profesionales como voluntarios, puede garantizar a largo plazo la pastoral cooperativa

El ministerio de la predicación en el marco de la liturgia

La celebración de la liturgia acontece a través tanto de la palabra como de la acción simbólica. Así, la lectura de las Sagradas Escrituras y la interpretación de éstas y de los textos

8. Determinantes para la pastoral cooperativa en la diócesis de Stuttgart-Rottenburg son los documentos *Pastorale Perspektiven* [Perspectivas Pastorales], de 1992, y *Gemeindeleitung im Umbruch* [Cambio radical en la dirección de comunidades], de 1997. Ninguno de estos dos textos se ve afectado por la instrucción *Sobre algunas preguntas acerca de la colaboración de los laicos en el sagrado ministerio de los sacerdotes.* Al contrario, también la instrucción se declara a favor del concepto de pastoral cooperativa. Así pues, a fecha de 1998, ambos documentos continúan en vigor –inalterados– en dicha diócesis.

litúrgicos en la homilía representa, junto con las oraciones –sobre todo la plegaria eucarística–, una parte esencial y constitutiva de la celebración de la eucaristía. El Concilio Vaticano II ha expresado de manera clara e inequívoca la importancia de la predicación de la Palabra de Dios, subrayando que el anuncio de la misma constituye la tarea principal del sacerdote (cf. PO 4). El Concilio, por tanto, no considera al sacerdote únicamente como dispensador del sacramento en la celebración de la eucaristía, y mucho menos lo ve sólo como aquel que puede pronunciar válidamente las palabras de la consagración. Lo contempla, más bien, como aquel que, antes de repartir a los fieles el pan eucarístico de la vida, les transmite la Palabra de Dios como alimento, confortación, estímulo, consuelo y orientación para sus vidas y, de esta manera, los prepara para la recepción del sacramento del altar, que es fuente de salvación.

Así pues, entre la parte de la eucaristía que llamamos «liturgia de la Palabra» y la parte estrictamente sacramental existe un estrecho e indisoluble vínculo (SC 56). La homilía es, por tanto, parte integral de la eucaristía (SC 52). Le corresponde pronunciarla bien a quien, en virtud de la ordenación sacerdotal, ostenta la presidencia de la eucaristía, bien a quien, en virtud de la ordenación como diácono, desempeña un papel destacado en ella. De acuerdo con ello, el derecho canónico fundamental estipula que, en la eucaristía, la homilía ha de estar reservada al sacerdote y al diácono (C.I.C., can. 767 § 1).

Por lo que a esta estipulación respecta, el derecho canónico puede invocar una larga tradición que se remonta al siglo II y que incluso se refleja en los documentos confesionales de la Reforma[9].

Sé que muchos sacerdotes se quejan, y con razón, de sobrecarga de trabajo, y a veces no saben cómo arreglárselas para dar abasto, sobre todo cuando tienen a su cargo varias comunidades y andan delicados de salud. No conozco ninguna receta mágica, y es que tampoco la hay. Pero, en principio, sólo podremos dar solución a este problema si reflexionamos sobre las prioridades de nuestro trabajo pastoral. El Nuevo Testamento ofrece una importante pista a este respecto. Por lo visto, la sobrecarga de trabajo no es sólo un problema de nuestro tiempo; antes bien, ya los apóstoles lo padecieron, y parece tratarse de un problema vinculado de suyo a la tarea apostólica. Cuando el trabajo en la primitiva comunidad desbordó a los apóstoles, y a éstos empezó a resultarles imposible llegar a todo, se dijeron: «No es justo que nosotros descuidemos la palabra de Dios para servir a la mesa». Así, eligieron a los «siete» para desempeñar esta diaconía y determinaron lo siguiente: «Nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la palabra» (Hch 6,2-4). También el apóstol Pablo, cuyas quejas por la sobrecarga de trabajo no se quedan a la zaga (2 Co 11,28), ve en la predicación del Evangelio su tarea primordial (1 Co 1,17). Esto quiere decir que descargarse de trabajo es necesario y aun legítimo; pero al hacerlo hay que salvaguardar la prioridad del anuncio del Evangelio. Tal anuncio constituye precisamente hoy la tarea primera y fundamental del sacerdote.

Existen ciertamente situaciones en las que al sacerdote no le resulta posible, por razones fundadas, pronunciar la homilía. En tales casos, es oportuno que un laico capacitado para ello dirija a la comunidad unas palabras de contenido espiritual, que la gente, sin embargo, debería poder diferenciar de la ho-

litúrgicos en la homilía representa, junto con las oraciones –sobre todo la plegaria eucarística–, una parte esencial y constitutiva de la celebración de la eucaristía. El Concilio Vaticano II ha expresado de manera clara e inequívoca la importancia de la predicación de la Palabra de Dios, subrayando que el anuncio de la misma constituye la tarea principal del sacerdote (cf. PO 4). El Concilio, por tanto, no considera al sacerdote únicamente como dispensador del sacramento en la celebración de la eucaristía, y mucho menos lo ve sólo como aquel que puede pronunciar válidamente las palabras de la consagración. Lo contempla, más bien, como aquel que, antes de repartir a los fieles el pan eucarístico de la vida, les transmite la Palabra de Dios como alimento, confortación, estímulo, consuelo y orientación para sus vidas y, de esta manera, los prepara para la recepción del sacramento del altar, que es fuente de salvación.

Así pues, entre la parte de la eucaristía que llamamos «liturgia de la Palabra» y la parte estrictamente sacramental existe un estrecho e indisoluble vínculo (SC 56). La homilía es, por tanto, parte integral de la eucaristía (SC 52). Le corresponde pronunciarla bien a quien, en virtud de la ordenación sacerdotal, ostenta la presidencia de la eucaristía, bien a quien, en virtud de la ordenación como diácono, desempeña un papel destacado en ella. De acuerdo con ello, el derecho canónico fundamental estipula que, en la eucaristía, la homilía ha de estar reservada al sacerdote y al diácono (C.I.C., can. 767 § 1).

Por lo que a esta estipulación respecta, el derecho canónico puede invocar una larga tradición que se remonta al siglo II y que incluso se refleja en los documentos confesionales de la Reforma[9].

9. Tampoco en la diócesis de Rottenburg-Stuttgart podía transitarse un camino especial que divergiera de esta universal tradición cristiana, regulada de manera vinculante por el derecho canónico. Cf. el decreto del obispo Dr. Georg Moser, que establece las pautas para la predicación de laicos, en KABI 1986, p. 132. Todos los reglamentos diocesanos relati-

Sé que muchos sacerdotes se quejan, y con razón, de sobrecarga de trabajo, y a veces no saben cómo arreglárselas para dar abasto, sobre todo cuando tienen a su cargo varias comunidades y andan delicados de salud. No conozco ninguna receta mágica, y es que tampoco la hay. Pero, en principio, sólo podremos dar solución a este problema si reflexionamos sobre las prioridades de nuestro trabajo pastoral. El Nuevo Testamento ofrece una importante pista a este respecto. Por lo visto, la sobrecarga de trabajo no es sólo un problema de nuestro tiempo; antes bien, ya los apóstoles lo padecieron, y parece tratarse de un problema vinculado de suyo a la tarea apostólica. Cuando el trabajo en la primitiva comunidad desbordó a los apóstoles, y a éstos empezó a resultarles imposible llegar a todo, se dijeron: «No es justo que nosotros descuidemos la palabra de Dios para servir a la mesa». Así, eligieron a los «siete» para desempeñar esta diaconía y determinaron lo siguiente: «Nosotros nos dedicaremos a la oración y al ministerio de la palabra» (Hch 6,2-4). También el apóstol Pablo, cuyas quejas por la sobrecarga de trabajo no se quedan a la zaga (2 Co 11,28), ve en la predicación del Evangelio su tarea primordial (1 Co 1,17). Esto quiere decir que descargarse de trabajo es necesario y aun legítimo; pero al hacerlo hay que salvaguardar la prioridad del anuncio del Evangelio. Tal anuncio constituye precisamente hoy la tarea primera y fundamental del sacerdote.

Existen ciertamente situaciones en las que al sacerdote no le resulta posible, por razones fundadas, pronunciar la homilía. En tales casos, es oportuno que un laico capacitado para ello dirija a la comunidad unas palabras de contenido espiritual, que la gente, sin embargo, debería poder diferenciar de la ho-

vos a los asistentes de pastoral y de comunidad promulgados desde entonces en la diócesis contemplan un mandato para predicar «que ha de ceñirse a las estipulaciones eclesiásticas».

milía. Además, habría que plantearse a fondo de qué manera podría sacarse partido en el futuro a la competencia y preparación de los teólogos laicos. Al margen de la homilía dentro de la eucaristía, existen muchas posibilidades, tanto dentro como fuera de la liturgia, para que los laicos, sobre todo los que desempeñan profesionalmente tareas pastorales, colaboren en la tarea anunciadora de la Iglesia[10].

La importancia de la celebración de la Palabra

Sería una equivocación el que, en aquellas comunidades en las que no es posible celebrar la eucaristía dominical, el templo permaneciera cerrado y vacío en domingo. De ahí que sea recomendable y deseable que la comunidad se reúna también los domingos en los que no se pueda celebrar la eucaristía. En tales ocasiones, la comunidad debería reunirse para escuchar la Palabra de Dios y rezar y cantar unida, de modo que se fortalezca en la fe, la esperanza y el amor y experimente la comunión de los creyentes[11]. En tales celebraciones, Jesucristo se hace presente en su Palabra. Quien, perteneciendo a una comunidad en cuyo territorio no se celebra ninguna eucaristía, participa en una celebración de la Palabra actúa en consonancia con el sentido del mandato dominical (cf. C.I.C., can 1.248 § 2). Los hombres y mujeres que conducen estas celebraciones de la Palabra son nombrados por el obispo para esta tarea concreta, a

10. Sin ánimo de exhaustividad, me gustaría enumerar las siguientes: catequesis comunitaria y clases de religión; predicación en las celebra-

propuesta del párroco y del Consejo Parroquial y tras una adecuada preparación. Pues también las celebraciones de la Palabra forman parte de la liturgia de la Iglesia y, por tanto, se hallan sujetos a la reglamentación eclesiástica. Hay que asegurarse de que la forma de realizar estas celebraciones excluya toda posible confusión con la eucaristía. En cualquier caso, debe evitarse dar la impresión de que se trata de una «pequeña misa».

La celebración de la Palabra en domingo es recomendable, provechosa y fructífera de cara a la salvación; pero no se trata en realidad de una alternativa a la eucaristía ni de un verdadero sucedáneo de la misma. Las celebraciones de la Palabra no deben hacer, por tanto, la competencia a una eucaristía que se oficie en el mismo templo. Si en un templo se celebra una eucaristía dominical, en ese mismo templo no debe «ofrecerse» una celebración de la Palabra en sustitución de una segunda eucaristía que no puede oficiarse. Por el contrario, tiene sentido e incluso es deseable rezar en domingo en el templo, aparte de la eucaristía, la alabanza matutina y vespertina (laudes y vísperas) o realizar una meditación en comunidad (cf. SC 100). El rezo de las Horas ha de ser cultivado también en nuestras comunidades. Sería un empobrecimiento que la eucaristía se convirtiera, más o menos, en el único acto litúrgico de una comunidad. Entonces dejaría ser el punto culminante, la cumbre.

La celebración de la misa en días laborables

La celebración de la eucaristía dominical debería estar rodeada de una corona de actos litúrgicos a lo largo de la semana. Lo más importante, en mi opinión, es que también en los días

milía. Además, habría que plantearse a fondo de qué manera podría sacarse partido en el futuro a la competencia y preparación de los teólogos laicos. Al margen de la homilía dentro de la eucaristía, existen muchas posibilidades, tanto dentro como fuera de la liturgia, para que los laicos, sobre todo los que desempeñan profesionalmente tareas pastorales, colaboren en la tarea anunciadora de la Iglesia[10].

La importancia de la celebración de la Palabra

Sería una equivocación el que, en aquellas comunidades en las que no es posible celebrar la eucaristía dominical, el templo permaneciera cerrado y vacío en domingo. De ahí que sea recomendable y deseable que la comunidad se reúna también los domingos en los que no se pueda celebrar la eucaristía. En tales ocasiones, la comunidad debería reunirse para escuchar la Palabra de Dios y rezar y cantar unida, de modo que se fortalezca en la fe, la esperanza y el amor y experimente la comunión de los creyentes[11]. En tales celebraciones, Jesucristo se hace presente en su Palabra. Quien, perteneciendo a una comunidad en cuyo territorio no se celebra ninguna eucaristía, participa en una celebración de la Palabra actúa en consonancia con el sentido del mandato dominical (cf. C.I.C., can 1.248 § 2). Los hombres y mujeres que conducen estas celebraciones de la Palabra son nombrados por el obispo para esta tarea concreta, a

10. Sin ánimo de exhaustividad, me gustaría enumerar las siguientes: catequesis comunitaria y clases de religión; predicación en las celebraciones de la Palabra; alocución en las vísperas y en celebraciones esporádicas (bautismos, entierros y otros); *statio* en la celebración de la eucaristía; pláticas de adviento y cuaresma; y, finalmente, charlas y conferencias.
11. SC 35,4; carta pastoral del obispo Dr. Georg Moser: *Sonntagsgottesdienst – auch wenn kein Priester da ist*, en KABI 1977, 181-183.

propuesta del párroco y del Consejo Parroquial y tras una adecuada preparación. Pues también las celebraciones de la Palabra forman parte de la liturgia de la Iglesia y, por tanto, se hallan sujetos a la reglamentación eclesiástica. Hay que asegurarse de que la forma de realizar estas celebraciones excluya toda posible confusión con la eucaristía. En cualquier caso, debe evitarse dar la impresión de que se trata de una «pequeña misa».

La celebración de la Palabra en domingo es recomendable, provechosa y fructífera de cara a la salvación; pero no se trata en realidad de una alternativa a la eucaristía ni de un verdadero sucedáneo de la misma. Las celebraciones de la Palabra no deben hacer, por tanto, la competencia a una eucaristía que se oficie en el mismo templo. Si en un templo se celebra una eucaristía dominical, en ese mismo templo no debe «ofrecerse» una celebración de la Palabra en sustitución de una segunda eucaristía que no puede oficiarse. Por el contrario, tiene sentido e incluso es deseable rezar en domingo en el templo, aparte de la eucaristía, la alabanza matutina y vespertina (laudes y vísperas) o realizar una meditación en comunidad (cf. SC 100). El rezo de las Horas ha de ser cultivado también en nuestras comunidades. Sería un empobrecimiento que la eucaristía se convirtiera, más o menos, en el único acto litúrgico de una comunidad. Entonces dejaría ser el punto culminante, la cumbre.

La celebración de la misa en días laborables

La celebración de la eucaristía dominical debería estar rodeada de una corona de actos litúrgicos a lo largo de la semana. Lo más importante, en mi opinión, es que también en los días laborables se celebre la eucaristía de manera sencilla, pero, por ello mismo, tanto más contemplativa. En casi todas las comunidades hay fieles que también sienten el deseo espiritual de participar a diario en la sagrada misa. No podemos defraudar-

los ni dejarlos desatendidos. Es cierto que, para la celebración de la eucaristía en días de diario, no se reunirá, por lo general, más que un pequeño grupo de fieles. Pero ellos simbolizan y representan a toda la comunidad. Incluso para quienes no pueden o no quieren participar en la celebración tiene un significado simbólico el hecho de que también en los días laborables las campanas inviten a la misa, y que el templo, en vez de permanecer cerrado y vacío, sea lugar de celebración litúrgica. Se trata de un modo de presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de las personas que no debe ser minusvalorado.

Estoy convencido de que la praxis de la celebración diaria de la eucaristía tiene una gran importancia, sobre todo para la vida espiritual de los presbíteros (cf. PO 18). Pues la existencia sacerdotal es una existencia profundamente eucarística. Igual que los cristianos no pueden vivir sin participar en la misa en el día del Señor, nosotros, los sacerdotes, no podemos estar sin celebrar de manera regular –por norma, a diario– la eucaristía. Si sólo la celebramos «cuando hay necesidad», entonces se plantea la pregunta por el centro estructurante de nuestra existencia. De ahí que sea preciso reflexionar de nuevo sobre la importancia de la celebración diaria de la eucaristía y, en muchos casos, retomar su práctica y habituarse a ella. Es algo a lo que me gustaría exhortar apremiantemente.

En especial las solemnidades y fiestas, sobre todo aquellas que antes eran días feriados, deberían ser celebradas con una eucaristía vespertina de carácter festivo. Pienso concretamente en la fiesta de la Presentación del Señor (la Candelaria), el 2 de febrero; en el miércoles de ceniza; en el día de san José, el 19 de marzo; en la fiesta de la Anunciación del Señor, el 25 de marzo; en la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, el 29 de junio; en la solemnidad de la Asunción de

Asimismo, en aquellas comunidades en las que no sea posible celebrar a diario la eucaristía, debería tener lugar todos los días algún tipo de celebración de la Palabra o de oración comunitaria: laudes, vísperas, completas, meditación, adoración del Santísimo, rosario, *via crucis,* adoración nocturna y adoración al alba. La eucaristía no puede ser en ningún caso la única celebración litúrgica de una comunidad. Me parece importante que la variedad y toda la riqueza de formas litúrgicas vuelva a ser cuidada con mayor esmero. En muchos casos –también, y quizá precisamente con ocasión de acontecimientos esporádicos (por ejemplo, bodas) o liturgias con escolares, fiestas de asociaciones y actos semejantes–, una celebración de la Palabra bien preparada puede ajustarse mejor que la eucaristía a la situación de fe de los participantes.

La celebración de la eucaristía como celebración de la Iglesia

La eucaristía no la celebramos solos ni en privado. La celebración de la eucaristía es alabanza, acción de gracias, ofrenda y comida del pueblo de Dios reunido en cada lugar concreto; nos une con todas las comunidades del mundo entero que también celebran la eucaristía. De manera especial, celebramos cada eucaristía en comunión con el papa –el centro visible de la unidad de la Iglesia– y con el obispo, que es quien en la diócesis está al cargo del ministerio de la unidad.

Esta comunión se extiende más allá de este mundo y esta vida: une a los vivos y a los muertos. Se inserta en la gran comunión de los santos y en la liturgia celestial. La eucaristía y la Iglesia de todos los tiempos y lugares están inextricable-

los ni dejarlos desatendidos. Es cierto que, para la celebración de la eucaristía en días de diario, no se reunirá, por lo general, más que un pequeño grupo de fieles. Pero ellos simbolizan y representan a toda la comunidad. Incluso para quienes no pueden o no quieren participar en la celebración tiene un significado simbólico el hecho de que también en los días laborables las campanas inviten a la misa, y que el templo, en vez de permanecer cerrado y vacío, sea lugar de celebración litúrgica. Se trata de un modo de presencia de la Iglesia en la vida cotidiana de las personas que no debe ser minusvalorado.

Estoy convencido de que la praxis de la celebración diaria de la eucaristía tiene una gran importancia, sobre todo para la vida espiritual de los presbíteros (cf. PO 18). Pues la existencia sacerdotal es una existencia profundamente eucarística. Igual que los cristianos no pueden vivir sin participar en la misa en el día del Señor, nosotros, los sacerdotes, no podemos estar sin celebrar de manera regular –por norma, a diario– la eucaristía. Si sólo la celebramos «cuando hay necesidad», entonces se plantea la pregunta por el centro estructurante de nuestra existencia. De ahí que sea preciso reflexionar de nuevo sobre la importancia de la celebración diaria de la eucaristía y, en muchos casos, retomar su práctica y habituarse a ella. Es algo a lo que me gustaría exhortar apremiantemente.

En especial las solemnidades y fiestas, sobre todo aquellas que antes eran días feriados, deberían ser celebradas con una eucaristía vespertina de carácter festivo. Pienso concretamente en la fiesta de la Presentación del Señor (la Candelaria), el 2 de febrero; en el miércoles de ceniza; en el día de san José, el 19 de marzo; en la fiesta de la Anunciación del Señor, el 25 de marzo; en la solemnidad de los santos apóstoles Pedro y Pablo, el 29 de junio; en la solemnidad de la Asunción de María, el 15 de agosto; en el día de los difuntos, el 2 de noviembre; en la solemnidad de la Inmaculada Concepción de la virgen María, Madre de Dios, el 8 de diciembre.

Asimismo, en aquellas comunidades en las que no sea posible celebrar a diario la eucaristía, debería tener lugar todos los días algún tipo de celebración de la Palabra o de oración comunitaria: laudes, vísperas, completas, meditación, adoración del Santísimo, rosario, *via crucis,* adoración nocturna y adoración al alba. La eucaristía no puede ser en ningún caso la única celebración litúrgica de una comunidad. Me parece importante que la variedad y toda la riqueza de formas litúrgicas vuelva a ser cuidada con mayor esmero. En muchos casos –también, y quizá precisamente con ocasión de acontecimientos esporádicos (por ejemplo, bodas) o liturgias con escolares, fiestas de asociaciones y actos semejantes–, una celebración de la Palabra bien preparada puede ajustarse mejor que la eucaristía a la situación de fe de los participantes.

La celebración de la eucaristía como celebración de la Iglesia

La eucaristía no la celebramos solos ni en privado. La celebración de la eucaristía es alabanza, acción de gracias, ofrenda y comida del pueblo de Dios reunido en cada lugar concreto; nos une con todas las comunidades del mundo entero que también celebran la eucaristía. De manera especial, celebramos cada eucaristía en comunión con el papa –el centro visible de la unidad de la Iglesia– y con el obispo, que es quien en la diócesis está al cargo del ministerio de la unidad.

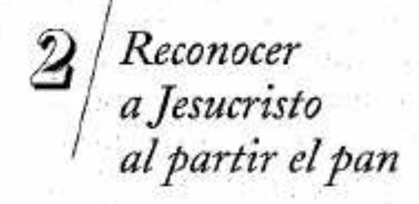
Esta comunión se extiende más allá de este mundo y esta vida: une a los vivos y a los muertos. Se inserta en la gran comunión de los santos y en la liturgia celestial. La eucaristía y la Iglesia de todos los tiempos y lugares están inextricablemente unidas. El apóstol Pablo da expresión precisa a esta unidad del cuerpo eucarístico y el cuerpo místico eclesial de Cristo: «Uno es el pan y uno es el cuerpo que formamos mu-

chos; pues todos compartimos el único pan» (1 Co 10,17). De ahí que el Concilio Vaticano II, siguiendo en ello al padre de la Iglesia Agustín, defina la eucaristía como «signo de unidad y vínculo de caridad» (SC 47).

Así pues, la celebración de la eucaristía no es nunca la celebración de una única comunidad, y mucho menos de un grupo determinado. La atención a los distintos «grupos de destinatarios» no puede hacernos perder de vista el conjunto. Nuestro esfuerzo debe ir dirigido más bien a reunir en la celebración de la eucaristía a los distintos grupos como pueblo único de Dios y familia única de Dios.

Por eso, la configuración de la celebración eucarística no es asunto sólo del sacerdote que preside, de la comunidad que celebra o de un equipo de preparación. Por su naturaleza misma, la eucaristía tiene un orden vinculante, el cual, tras la reforma litúrgica posconciliar, se halla estructurado de tal manera que deja suficiente espacio para la creatividad. Tengo la impresión de que todavía no hemos agotado, ni mucho menos, las posibilidades configurativas que aquí se abren. Pero también hay partes fijas, en especial la plegaria eucarística, que están sustraídas al arbitrio individual y a la libertad personal. Atenerse a este orden en la celebración de la eucaristía no tiene nada que ver con la mera legalidad, sino con la comunión católica universal, que, en la eucaristía, nos vincula por encima de todos los límites.

Me alegro de que, en los últimos años, esté acrecentándose sin cesar el gusto por la liturgia. El último concilio caracterizó la renovación litúrgica como un signo del paso del Espíritu Santo por la Iglesia (SC 43).



UNA MEDITACIÓN SOBRE LC 24, 13-35

¿QUÉ significa reconocer a Jesucristo? ¿Dónde y cómo lo reconocemos? En esta pregunta cobra expresión una verdadera necesidad de muchos cristianos.

La experiencia de los discípulos en el camino de Emaús

En la Biblia existe un relato que nos da una respuesta a esta pregunta. Se trata de la historia de los dos discípulos que, después del Viernes Santo y hallándose en camino desde Jerusalén hacia la cercana aldea de Emaús, se encuentran con Jesús (Lc 24,13-35). Durante casi tres años, habían estado a diario con él. Lo habían oído predicar y habían sido testigos de sus milagros. Pero ¿lo habían conocido de verdad, lo habían entendido realmente? Salta a la vista que no. Cuando la cosa se puso peligrosa, salieron huyendo; ahora se sienten amargamente decepcionados y no desean sino regresar junto a sus familias.

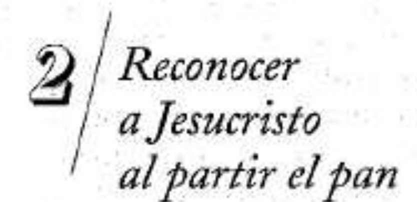
Mientras caminan, van lamentándose y rumiando su decepción. Habían confiado en que Jesús habría de dar cumpli-

chos; pues todos compartimos el único pan» (1 Co 10,17). De ahí que el Concilio Vaticano II, siguiendo en ello al padre de la Iglesia Agustín, defina la eucaristía como «signo de unidad y vínculo de caridad» (SC 47).

Así pues, la celebración de la eucaristía no es nunca la celebración de una única comunidad, y mucho menos de un grupo determinado. La atención a los distintos «grupos de destinatarios» no puede hacernos perder de vista el conjunto. Nuestro esfuerzo debe ir dirigido más bien a reunir en la celebración de la eucaristía a los distintos grupos como pueblo único de Dios y familia única de Dios.

Por eso, la configuración de la celebración eucarística no es asunto sólo del sacerdote que preside, de la comunidad que celebra o de un equipo de preparación. Por su naturaleza misma, la eucaristía tiene un orden vinculante, el cual, tras la reforma litúrgica posconciliar, se halla estructurado de tal manera que deja suficiente espacio para la creatividad. Tengo la impresión de que todavía no hemos agotado, ni mucho menos, las posibilidades configurativas que aquí se abren. Pero también hay partes fijas, en especial la plegaria eucarística, que están sustraídas al arbitrio individual y a la libertad personal. Atenerse a este orden en la celebración de la eucaristía no tiene nada que ver con la mera legalidad, sino con la comunión católica universal, que, en la eucaristía, nos vincula por encima de todos los límites.

Me alegro de que, en los últimos años, esté acrecentándose sin cesar el gusto por la liturgia. El último concilio caracterizó la renovación litúrgica como un signo del paso del Espíritu Santo por la Iglesia (SC 43).



2 Reconocer a Jesucristo al partir el pan

UNA MEDITACIÓN SOBRE LC 24, 13-35

¿QUÉ significa reconocer a Jesucristo? ¿Dónde y cómo lo reconocemos? En esta pregunta cobra expresión una verdadera necesidad de muchos cristianos.

La experiencia de los discípulos en el camino de Emaús

En la Biblia existe un relato que nos da una respuesta a esta pregunta. Se trata de la historia de los dos discípulos que, después del Viernes Santo y hallándose en camino desde Jerusalén hacia la cercana aldea de Emaús, se encuentran con Jesús (Lc 24,13-35). Durante casi tres años, habían estado a diario con él. Lo habían oído predicar y habían sido testigos de sus milagros. Pero ¿lo habían conocido de verdad, lo habían entendido realmente? Salta a la vista que no. Cuando la cosa se puso peligrosa, salieron huyendo; ahora se sienten amargamente decepcionados y no desean sino regresar junto a sus familias.

Mientras caminan, van lamentándose y rumiando su decepción. Habían confiado en que Jesús habría de dar cumplimiento a sus expectativas y a la esperanza de todo el pueblo, que con él llegaría el anhelado reino de Dios. Pero el resultado había sido muy distinto. Los sumos sacerdotes habían con-

seguido que Jesús fuera condenado y ejecutado en la cruz. Hacía ya tres días que todo esto había acontecido.

Cuando Jesús se les une y les pregunta por el motivo de su aflicción, su corazón está tan lleno de amargura y tristeza, ellos mismos están tan sumidos en sus miedos y preocupaciones, que no son en absoluto capaces de reconocerlo; sus ojos están cerrados. Es cierto que, cuando Jesús les va aclarando el sentido de la Escritura y les muestra que había sido voluntad de Dios que él padeciera, sus corazones comienzan a caldearse; pero todavía están como afectados de ceguera.

Sólo en la comida, cuando Jesús parte con ellos el pan, se les abren los ojos y lo reconocen. De repente, su tristeza se transforma en gozo; desbordantes de felicidad, regresan corriendo a Jerusalén para informar a los demás discípulos de su encuentro con Jesús y relatarles cómo lo habían reconocido al partir el pan.

La experiencia de Emaús en el testimonio de la Iglesia

Posteriormente, la experiencia de los dos discípulos de Emaús se ha prolongado y repetido muchas veces. Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan que, en la primitiva comunidad de Jerusalén, los primeros cristianos se reunían con regularidad para partir el pan en común (Hch 2,46).

De los tiempos de la Iglesia primitiva tenemos numerosos testimonios que muestran que los cristianos se caracterizaban por la participación en la celebración dominical de la eucaristía[1]. El obispo mártir Ignacio de Antioquía afirma que ser cris-

tiano significa vivir de acuerdo con el domingo[2]. Existen testimonios de no cristianos que dicen que a los cristianos se les reconoce por el hecho de reunirse en domingo[3]. Durante las persecuciones acaecidas bajo el emperador Diocleciano, los mártires de Abitina declaraban a sus jueces: «No podemos renunciar a nuestras reuniones de los domingos. No podemos vivir sin celebrar la cena del Señor»[4].

Los antiguos cristianos de la época de las persecuciones habían entendido que la celebración de la eucaristía dominical pertenecía a su identidad: era la fuente de la que vivían, pues en la eucaristía se actualiza lo que Jesús dijo e hizo en la Última Cena, cuando repartió el pan a sus discípulos y pronunció las palabras: «Éste es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (1 Co 11,24; Lc 22,19). «Ésta es mi sangre, que se derrama por vosotros» (cf. Mc 14,24; Mt 26,28).

Lo que quería decir con estas palabras es lo siguiente: éste soy yo, que me entrego por vosotros y por todos. En estas ofrendas del pan y el vino estoy yo para vosotros; en ellas me doy a vosotros. En estas especies, estoy yo en medio de vosotros. En estos signos del pan y el vino podéis reconocerme, podéis descubrir quién soy y cuán grande es el amor que os tengo. Pues en el hecho de partir el pan y repartir el vino se expresa quién soy para vosotros: el que comparte con vosotros y se entrega a vosotros, el que se os da.

Con ello, el propio Jesús nos brinda la respuesta a la pregunta acerca de cómo podemos reconocerlo y tener experiencia de él, cómo podemos dejarnos tocar por él. Es la misma respuesta que recibieron los discípulos de Emaús. A Jesús podemos reconocerlo al partir el pan, en la celebración de la ce-

seguido que Jesús fuera condenado y ejecutado en la cruz. Hacía ya tres días que todo esto había acontecido.

Cuando Jesús se les une y les pregunta por el motivo de su aflicción, su corazón está tan lleno de amargura y tristeza, ellos mismos están tan sumidos en sus miedos y preocupaciones, que no son en absoluto capaces de reconocerlo; sus ojos están cerrados. Es cierto que, cuando Jesús les va aclarando el sentido de la Escritura y les muestra que había sido voluntad de Dios que él padeciera, sus corazones comienzan a caldearse; pero todavía están como afectados de ceguera.

Sólo en la comida, cuando Jesús parte con ellos el pan, se les abren los ojos y lo reconocen. De repente, su tristeza se transforma en gozo; desbordantes de felicidad, regresan corriendo a Jerusalén para informar a los demás discípulos de su encuentro con Jesús y relatarles cómo lo habían reconocido al partir el pan.

La experiencia de Emaús en el testimonio de la Iglesia

Posteriormente, la experiencia de los dos discípulos de Emaús se ha prolongado y repetido muchas veces. Los Hechos de los Apóstoles nos cuentan que, en la primitiva comunidad de Jerusalén, los primeros cristianos se reunían con regularidad para partir el pan en común (Hch 2,46).

De los tiempos de la Iglesia primitiva tenemos numerosos testimonios que muestran que los cristianos se caracterizaban por la participación en la celebración dominical de la eucaristía[1]. El obispo mártir Ignacio de Antioquía afirma que ser cris-

1. *Did.* 14,1; IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los Efesios* 5,2s; ID., *Epístola a los Filadelfios* 6,2; ID., *Epístola a los Magnesios* 7,1s; JUSTINO, *Primera apología* 67,3; TERTULIANO, *Apologeticum* 39,2.

tiano significa vivir de acuerdo con el domingo[2]. Existen testimonios de no cristianos que dicen que a los cristianos se les reconoce por el hecho de reunirse en domingo[3]. Durante las persecuciones acaecidas bajo el emperador Diocleciano, los mártires de Abitina declaraban a sus jueces: «No podemos renunciar a nuestras reuniones de los domingos. No podemos vivir sin celebrar la cena del Señor»[4].

Los antiguos cristianos de la época de las persecuciones habían entendido que la celebración de la eucaristía dominical pertenecía a su identidad: era la fuente de la que vivían, pues en la eucaristía se actualiza lo que Jesús dijo e hizo en la Última Cena, cuando repartió el pan a sus discípulos y pronunció las palabras: «Éste es mi cuerpo, que se entrega por vosotros» (1 Co 11,24; Lc 22,19). «Ésta es mi sangre, que se derrama por vosotros» (cf. Mc 14,24; Mt 26,28).

Lo que quería decir con estas palabras es lo siguiente: éste soy yo, que me entrego por vosotros y por todos. En estas ofrendas del pan y el vino estoy yo para vosotros; en ellas me doy a vosotros. En estas especies, estoy yo en medio de vosotros. En estos signos del pan y el vino podéis reconocerme, podéis descubrir quién soy y cuán grande es el amor que os tengo. Pues en el hecho de partir el pan y repartir el vino se expresa quién soy para vosotros: el que comparte con vosotros y se entrega a vosotros, el que se os da.

Con ello, el propio Jesús nos brinda la respuesta a la pregunta acerca de cómo podemos reconocerlo y tener experiencia de él, cómo podemos dejarnos tocar por él. Es la misma respuesta que recibieron los discípulos de Emaús. A Jesús podemos reconocerlo al partir el pan, en la celebración de la ce-

2. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los Magnesios* 9,1.
3. PLINIO EL JOVEN, *Epístolas* X, 96.
4. PL 8,707.709s, citado en la carta apostólica del papa Juan Pablo II *Dies Domini* (1998), 46.

na eucarística. En la eucaristía podemos reconocerlo y podemos aprender quién es él y qué es lo que hace por nosotros. Uno de los padres de la Iglesia dice: «Lo que era visible en Cristo se conserva en los sacramentos»[5].

La experiencia de Emaús en la actualidad

La celebración de la eucaristía es centro y cumbre de la vida cristiana y eclesial (LG 11). Las decrecientes cifras de participación en la eucaristía dominical constituyen, por eso mismo, una señal de alarma que debería hacer sonar todas nuestras alertas interiores de emergencia. Ponen de manifiesto una disminución de la fe, un enfriamiento del amor. Dejamos sin respuesta el amor de Jesús. ¿Somos conscientes de lo hiriente que eso resulta, del escaso agradecimiento que mostramos con tal comportamiento, de la culpa en la que incurrimos? Algunos dirán: sí, pero los tiempos han cambiado; ya no vivimos en la época de los primeros cristianos. Cierto; pero, por lo que respecta a lo esencial, ¿es nuestra situación verdaderamente tan distinta?

También a nosotros nos parece con frecuencia que Jesús está muy lejos, incluso ausente; también para nosotros está a menudo como muerto. Al igual que los dos discípulos de Emaús, de ordinario estamos tan ocupados con nosotros mismos, con nuestros problemas, planes y expectativas, con nuestras preocupaciones diarias, con nuestras decepciones, que no podemos pensar en lo que de verdad cuenta en la vida. El día a día nos acapara de tal manera que el domingo no llega nunca.

Jesús ya no aparece para nada, y nosotros nos quedamos solos con nuestras preguntas. Nos tragamos lo inimaginable, y

hacia fuera ponemos cara de estar libres de toda preocupación. ¡Cuánto bien nos haría reconocer que no estamos ni mucho menos solos, que más bien hay alguien, Jesús, que camina con nosotros! Él no sólo nos escucha cuando nos lamentamos y quejamos, sino que comparte con nosotros. Al partir el pan, comparte con nosotros el sufrimiento y la muerte humanos, a la vez que nos permite participar en la vida nueva de la resurrección. Se nos regala a sí mismo y, con su persona, nos regala también, como a los dos discípulos de Emaús, consuelo y esperanza, alegría y felicidad.

Consecuencias de la experiencia de Emaús

Reconocer a Jesucristo al partir el pan significa además, por supuesto, que también a nosotros, cristianos, se nos debería reconocer al partir el pan, esto es, en el hecho de compartir y regalar. No en vano se dice de los primeros cristianos: «Los creyentes estaban unidos y poseían todo en común» (Hch 2,44). Sólo podemos compartir el pan eucarístico si también compartimos el pan de todos los días. En una descripción del estilo de vida de los primeros cristianos, se afirma: «Aman a todos y son perseguidos por todos... Son pobres y hacen ricos a muchos; padecen escasez de todo y, sin embargo, también tienen de todo en abundancia»[6].

En la fiesta del Corpus celebramos públicamente al Señor eucarístico y lo sacamos a las calles y plazas. Lo cual significa que la celebración de la eucaristía debería repercutir en nuestra vida cotidiana. La actitud que movió a Jesús durante la institución de la eucaristía en el cenáculo también debería movernos a nosotros: «por vosotros», «por todos». De manera

na eucarística. En la eucaristía podemos reconocerlo y podemos aprender quién es él y qué es lo que hace por nosotros. Uno de los padres de la Iglesia dice: «Lo que era visible en Cristo se conserva en los sacramentos»[5].

La experiencia de Emaús en la actualidad

La celebración de la eucaristía es centro y cumbre de la vida cristiana y eclesial (LG 11). Las decrecientes cifras de participación en la eucaristía dominical constituyen, por eso mismo, una señal de alarma que debería hacer sonar todas nuestras alertas interiores de emergencia. Ponen de manifiesto una disminución de la fe, un enfriamiento del amor. Dejamos sin respuesta el amor de Jesús. ¿Somos conscientes de lo hiriente que eso resulta, del escaso agradecimiento que mostramos con tal comportamiento, de la culpa en la que incurrimos? Algunos dirán: sí, pero los tiempos han cambiado; ya no vivimos en la época de los primeros cristianos. Cierto; pero, por lo que respecta a lo esencial, ¿es nuestra situación verdaderamente tan distinta?

También a nosotros nos parece con frecuencia que Jesús está muy lejos, incluso ausente; también para nosotros está a menudo como muerto. Al igual que los dos discípulos de Emaús, de ordinario estamos tan ocupados con nosotros mismos, con nuestros problemas, planes y expectativas, con nuestras preocupaciones diarias, con nuestras decepciones, que no podemos pensar en lo que de verdad cuenta en la vida. El día a día nos acapara de tal manera que el domingo no llega nunca.

Jesús ya no aparece para nada, y nosotros nos quedamos solos con nuestras preguntas. Nos tragamos lo inimaginable, y

5. LEÓN MAGNO, *Segunda homilía sobre la Ascensión* 61.

hacia fuera ponemos cara de estar libres de toda preocupación. ¡Cuánto bien nos haría reconocer que no estamos ni mucho menos solos, que más bien hay alguien, Jesús, que camina con nosotros! Él no sólo nos escucha cuando nos lamentamos y quejamos, sino que comparte con nosotros. Al partir el pan, comparte con nosotros el sufrimiento y la muerte humanos, a la vez que nos permite participar en la vida nueva de la resurrección. Se nos regala a sí mismo y, con su persona, nos regala también, como a los dos discípulos de Emaús, consuelo y esperanza, alegría y felicidad.

Consecuencias de la experiencia de Emaús

Reconocer a Jesucristo al partir el pan significa además, por supuesto, que también a nosotros, cristianos, se nos debería reconocer al partir el pan, esto es, en el hecho de compartir y regalar. No en vano se dice de los primeros cristianos: «Los creyentes estaban unidos y poseían todo en común» (Hch 2,44). Sólo podemos compartir el pan eucarístico si también compartimos el pan de todos los días. En una descripción del estilo de vida de los primeros cristianos, se afirma: «Aman a todos y son perseguidos por todos... Son pobres y hacen ricos a muchos; padecen escasez de todo y, sin embargo, también tienen de todo en abundancia»[6].

En la fiesta del Corpus celebramos públicamente al Señor eucarístico y lo sacamos a las calles y plazas. Lo cual significa que la celebración de la eucaristía debería repercutir en nuestra vida cotidiana. La actitud que movió a Jesús durante la institución de la eucaristía en el cenáculo también debería movernos a nosotros: «por vosotros», «por todos». De manera

6. *Carta a Diogneto* 5.

análoga a como Jesús se convierte a sí mismo en regalo para nosotros, también nosotros deberíamos convertirnos en regalo para los demás.

Hacer de nosotros y de nuestra vida un regalo para los demás es un mensaje que a la mayoría le suena hoy extraño, porque uno de los rasgos esenciales de nuestra sociedad consiste en que, más que dar, tratamos de recibir... para, a continuación, retener. Hay muchos que nunca tienen bastante, y luego hacen todo lo posible por conservar las propiedades y los beneficios adquiridos. De ahí que estemos tan encallados en todos los aspectos. Apenas hay algo que se mueva todavía, apenas hay algo que se deje mover. Tal anquilosamiento egoísta es un signo de muerte, no de vida, pues la vida nace del amor, y sólo quien entrega su vida la encuentra (Mc 8,35).

Debemos dejarnos inspirar y motivar por el gesto de Jesús al partir el pan. Debemos aprender de nuevo a compartir, a dar, a regalar. Necesitamos una nueva cultura del cariño, la solidaridad, el compartir y la compasión. Para nuestra sociedad es una cuestión de supervivencia de los valores humanos; igualmente, se trata en gran medida de nuestra credibilidad en cuanto cristianos.

Reconocer a Jesucristo en la eucaristía dominical, hacernos reconocibles como cristianos merced a una actitud eucarística de fondo: ésa debe ser nuestra solución. Entonces podremos celebrar la partición del pan con alegría y júbilo, como la comunidad primitiva (Hch 2,46). El amor de Dios manifestado en Jesucristo nos contagiará y se convertirá en fuente de renovación para nuestra vida y para el mundo.

3 / La presencia de Jesucristo en la eucaristía

UNA MEDITACIÓN SOBRE JN 6

Hambre de vida

EL capítulo sexto del evangelio de Juan nos habla de personas que se hallan en el desierto, donde nada crece y de donde nada puede sacarse, donde uno se muere de hambre y sed, donde a la larga resulta imposible vivir. No han tenido la prudencia de llevar consigo suficientes provisiones. ¡Tan sólo cinco panes y dos peces! ¿Qué es eso para tanta gente, para más de cinco mil personas? Con eso no hay ni para empezar. De ahí que el pánico se apodere de los discípulos, que quieren enviar a la gente cuanto antes a los pueblos de los alrededores. Pero, a instancias de Jesús, la gente persevera y resiste. No se ven decepcionados: «Todos comieron y quedaron satisfechos».

A la sazón, la gente era pobre de solemnidad y se sentía abandonada por sus dirigentes. Es comprensible que creyeran que Jesús era el profeta prometido, el esperado rey mesiánico. Por eso venían dispuestos a proclamarlo, incluso con violen-

análoga a como Jesús se convierte a sí mismo en regalo para nosotros, también nosotros deberíamos convertirnos en regalo para los demás.

Hacer de nosotros y de nuestra vida un regalo para los demás es un mensaje que a la mayoría le suena hoy extraño, porque uno de los rasgos esenciales de nuestra sociedad consiste en que, más que dar, tratamos de recibir... para, a continuación, retener. Hay muchos que nunca tienen bastante, y luego hacen todo lo posible por conservar las propiedades y los beneficios adquiridos. De ahí que estemos tan encallados en todos los aspectos. Apenas hay algo que se mueva todavía, apenas hay algo que se deje mover. Tal anquilosamiento egoísta es un signo de muerte, no de vida, pues la vida nace del amor, y sólo quien entrega su vida la encuentra (Mc 8,35).

Debemos dejarnos inspirar y motivar por el gesto de Jesús al partir el pan. Debemos aprender de nuevo a compartir, a dar, a regalar. Necesitamos una nueva cultura del cariño, la solidaridad, el compartir y la compasión. Para nuestra sociedad es una cuestión de supervivencia de los valores humanos; igualmente, se trata en gran medida de nuestra credibilidad en cuanto cristianos.

Reconocer a Jesucristo en la eucaristía dominical, hacernos reconocibles como cristianos merced a una actitud eucarística de fondo: ésa debe ser nuestra solución. Entonces podremos celebrar la partición del pan con alegría y júbilo, como la comunidad primitiva (Hch 2,46). El amor de Dios manifestado en Jesucristo nos contagiará y se convertirá en fuente de renovación para nuestra vida y para el mundo.

3 La presencia de Jesucristo en la eucaristía

UNA MEDITACIÓN SOBRE JN 6

Hambre de vida

EL capítulo sexto del evangelio de Juan nos habla de personas que se hallan en el desierto, donde nada crece y de donde nada puede sacarse, donde uno se muere de hambre y sed, donde a la larga resulta imposible vivir. No han tenido la prudencia de llevar consigo suficientes provisiones. ¡Tan sólo cinco panes y dos peces! ¿Qué es eso para tanta gente, para más de cinco mil personas? Con eso no hay ni para empezar. De ahí que el pánico se apodere de los discípulos, que quieren enviar a la gente cuanto antes a los pueblos de los alrededores. Pero, a instancias de Jesús, la gente persevera y resiste. No se ven decepcionados: «Todos comieron y quedaron satisfechos».

A la sazón, la gente era pobre de solemnidad y se sentía abandonada por sus dirigentes. Es comprensible que creyeran que Jesús era el profeta prometido, el esperado rey mesiánico. Por eso venían dispuestos a proclamarlo, incluso con violencia, su «rey del pan».

Las personas somos seres con necesidades: tenemos hambre y necesitamos alimento; necesitamos vestido y vivienda; necesitamos trabajo y, hoy más que entonces, formación. Todo

lo cual es, en el sentido más amplio de la expresión, pan de vida. De él carecen también hoy muchos millones de personas. Jesús era lo bastante realista como para percibir ese hambre; de ahí que nos enseñara a orar: «Danos hoy nuestro pan de cada día» (Mt 6,11; Lc 11,3).

Pero Jesús conoce todavía otro tipo de hambre, el hambre de una vida en plenitud. En la sinagoga de Cafarnaún, dice a la gente: «Me buscáis porque habéis comido pan y os habéis hartado. Habéis venido a recibir un pan perecedero; deberíais buscar más bien el alimento para una vida duradera, para la vida eterna. El hambre diaria de pan quiere ser saciada, pero existe otro tipo de hambre que no puede ser saciada por el pan de cada día. El pan cotidiano satisface por un momento; pero también está el hambre de lo que dura y permanece, el hambre de vida eterna».

Estas afirmaciones suenan como si fueran dirigidas a la gente de entonces, pero no a nosotros y a nuestros contemporáneos. En la actualidad, muchos parecen estar absortos por el hambre de vida terrena y por la preocupación de satisfacer las necesidades cotidianas; tales personas olvidan —y reprimen— que la vida no sólo consiste en comer y beber, en gozar de relativo bienestar y en disfrutar y pasárselo bien de vez en cuando, que la vida pide algo más. Todo eso puede ser bueno de momento, pero no da la felicidad ni sacia el hambre de vida eterna. Así, muchos viven hoy en un desierto de otro tipo, con nuevas características. En sus *Confesiones,* Agustín resume la inquieta vida de sus años mozos en la conocida frase: «Inquieto está nuestro corazón hasta que encuentre en Ti su descanso», es decir, en Dios[1]. Sólo Dios es lo bastante grande para colmar por completo el ansia de nuestro corazón y apaciguar

Salvación en Jesucristo

A diferencia de nosotros, las personas de aquel tiempo daban por supuesta la dimensión religiosa. La pregunta por la vida eterna les resultaba por completo familiar. Sólo se escanda-lizaron cuando Jesús dijo: «Yo soy el pan de vida». Tales afirmaciones del tipo «yo-soy» son características del cuarto evangelio. Las encontramos en numerosos pasajes: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), «yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,8). Con lo cual Jesús quiere decir: yo soy eso que vosotros buscáis y por lo que os preguntáis: pan, camino, vida, verdad.

Esto significa que la fe cristiana no consiste en altas y complicadas especulaciones. La fe cristiana no es ninguna gnosis. En la fe cristiana tiene lugar el movimiento inverso. No somos nosotros quienes ascendemos a alturas celestiales, sino que es más bien Dios quien desciende al mundo, se hace hombre y habita entre nosotros (Jn 1,14), como uno más de nosotros, igual en todo a nosotros menos en el pecado (Heb 4,15). Él, que tenía figura divina, asume la figura de esclavo y se hace obediente hasta la muerte en cruz (Flp 2,6-8).

La fe cristiana no tiene como objeto un sistema de proposiciones, sino que se refiere a una persona concreta, a Jesucristo. La gente tomó esto como un atrevimiento y un escándalo. ¿Cómo puede éste, de quien sabemos que es hijo de José y a cuya madre también conocemos, afirmar algo así?; ¿cómo se atreve a presentarse como hijo de Dios? El evangelio dice: «Murmuraban». Más tarde, Pablo podrá afirmar que el mensaje de la cruz es escándalo para los judíos, locura para los paganos (1 Co 1,23).

El murmullo de entonces no ha cesado hasta la fecha, e

lo cual es, en el sentido más amplio de la expresión, pan de vida. De él carecen también hoy muchos millones de personas. Jesús era lo bastante realista como para percibir ese hambre; de ahí que nos enseñara a orar: «Danos hoy nuestro pan de cada día» (Mt 6,11; Lc 11,3).

Pero Jesús conoce todavía otro tipo de hambre, el hambre de una vida en plenitud. En la sinagoga de Cafarnaún, dice a la gente: «Me buscáis porque habéis comido pan y os habéis hartado. Habéis venido a recibir un pan perecedero; deberíais buscar más bien el alimento para una vida duradera, para la vida eterna. El hambre diaria de pan quiere ser saciada, pero existe otro tipo de hambre que no puede ser saciada por el pan de cada día. El pan cotidiano satisface por un momento; pero también está el hambre de lo que dura y permanece, el hambre de vida eterna».

Estas afirmaciones suenan como si fueran dirigidas a la gente de entonces, pero no a nosotros y a nuestros contemporáneos. En la actualidad, muchos parecen estar absortos por el hambre de vida terrena y por la preocupación de satisfacer las necesidades cotidianas; tales personas olvidan —y reprimen— que la vida no sólo consiste en comer y beber, en gozar de relativo bienestar y en disfrutar y pasárselo bien de vez en cuando, que la vida pide algo más. Todo eso puede ser bueno de momento, pero no da la felicidad ni sacia el hambre de vida eterna. Así, muchos viven hoy en un desierto de otro tipo, con nuevas características. En sus *Confesiones,* Agustín resume la inquieta vida de sus años mozos en la conocida frase: «Inquieto está nuestro corazón hasta que encuentre en Ti su descanso», es decir, en Dios[1]. Sólo Dios es lo bastante grande para colmar por completo el ansia de nuestro corazón y apaciguar totalmente nuestra hambre de vida.

1. AGUSTÍN, *Confesiones* I,1.

Salvación en Jesucristo

A diferencia de nosotros, las personas de aquel tiempo daban por supuesta la dimensión religiosa. La pregunta por la vida eterna les resultaba por completo familiar. Sólo se escanda-lizaron cuando Jesús dijo: «Yo soy el pan de vida». Tales afirmaciones del tipo «yo-soy» son características del cuarto evangelio. Las encontramos en numerosos pasajes: «Yo soy la luz del mundo» (Jn 8,12), «yo soy el camino, la verdad y la vida» (Jn 14,8). Con lo cual Jesús quiere decir: yo soy eso que vosotros buscáis y por lo que os preguntáis: pan, camino, vida, verdad.

Esto significa que la fe cristiana no consiste en altas y complicadas especulaciones. La fe cristiana no es ninguna gnosis. En la fe cristiana tiene lugar el movimiento inverso. No somos nosotros quienes ascendemos a alturas celestiales, sino que es más bien Dios quien desciende al mundo, se hace hombre y habita entre nosotros (Jn 1,14), como uno más de nosotros, igual en todo a nosotros menos en el pecado (Heb 4,15). Él, que tenía figura divina, asume la figura de esclavo y se hace obediente hasta la muerte en cruz (Flp 2,6-8).

La fe cristiana no tiene como objeto un sistema de proposiciones, sino que se refiere a una persona concreta, a Jesucristo. La gente tomó esto como un atrevimiento y un escándalo. ¿Cómo puede éste, de quien sabemos que es hijo de José y a cuya madre también conocemos, afirmar algo así?; ¿cómo se atreve a presentarse como hijo de Dios? El evangelio dice: «Murmuraban». Más tarde, Pablo podrá afirmar que el mensaje de la cruz es escándalo para los judíos, locura para los paganos (1 Co 1,23).

El murmullo de entonces no ha cesado hasta la fecha, e incluso hoy se ha vuelto de nuevo muy intenso. También en la actualidad hay muchos que no pueden creer en la encarnación de Dios; para ellos, Jesús es modelo de hombre bueno, pero la encarnación de Dios no es, en su opinión, más que un mito.

Otros están convencidos de que Dios no sólo se ha revelado en Jesús, sino también en muchos otras personas, a las que, en cuanto portadoras de salvación, se adora en las distintas religiones. Afirmar que sólo en Jesucristo hay salvación es, para ellos, una muestra de presunción e intolerancia.

A ello contesta el Evangelio con gran firmeza: un solo Dios y Padre de todos, un solo Señor y Redentor de todos, Jesucristo, el único mediador entre Dios y los seres humanos (1 Tm 2,5); en ningún otro nombre hay salvación (Hch 4,12). Él es la vida y el pan de vida. En él, en el Dios-hombre, se satisface de manera singular el más profundo anhelo de vida infinita que alberga el ser humano, de suerte que él es la verdadera, duradera y definitiva realización de la vida[2]. «Quien cree, tiene vida eterna». Por eso, en el Gloria proclamamos: «Sólo Tú eres santo, sólo Tú altísimo». Y en el himno del Corpus cantamos: «Lauda Sion, Salvatorem», «Alaba, Sión, a tu Pastor, entona cantos de agradecimiento y júbilo al Reden-tor de los extraviados».

La presencia real de Jesucristo en la eucaristía

El cuarto evangelio va todavía un paso más allá. Jesús no dice sólo: «yo soy el pan de vida», sino: *yo me doy a vosotros como pan de vida.* «El pan que yo doy para la vida del mundo es mi carne». «Quien coma de este pan, vivirá siempre». Tras estas afirmaciones, los oyentes de Jesús están absolutamente escandalizados: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?». Semejante discurso les parece del todo intolerable; por eso murmuran, se escandalizan... y muchos se marchan.

El escándalo ha continuado durante toda la historia de la Iglesia y continúa también hasta la fecha. Una y otra vez se intenta interpretar de manera meramente figurada y puramente simbólica las palabras que Jesús pronunció en el cenáculo: «éste es mi cuerpo», «ésta es mi sangre» (Mc 14,22s y par.); pero no se puede obviar que tales palabras no dicen: «esto representa mi cuerpo», sino: «éste es mi cuerpo».

En torno a este «es» ha habido numerosas controversias a lo largo de la historia de la teología. Por supuesto, en la eucaristía no se trata del cuerpo y la sangre terrenales, sensorialmente perceptibles, de Jesucristo. En este sentido, la gente de Cafarnaún interpretó de manera equivocada a Jesús. Este malentendido burdamente sensorial se denomina error «cafarnaíta», el cual, por otra parte, nunca puede conducir, como es evidente, a una concepción meramente simbólica de la eucaristía.

Frente a ambos malentendidos, la doctrina de la Iglesia insiste en una concepción sacramental de la eucaristía. Lo que uno puede palpar, ver y gustar exteriormente no es sino pan y vino; pero, gracias a la fe en las palabras de Jesús, sabemos que, por la acción del Espíritu Santo, la realidad verdadera y oculta a nuestros sentidos (lo que la Edad Media designaba como «substancia»[3]) no es ya el pan y el vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, y siempre de acuerdo con la Biblia, Jesús en la entrega de su persona por nosotros. Las especies sensorialmente perceptibles del pan y el vino se convierten así en signos ubicados en el tiempo presente y rebosantes de realidad, en símbolos reales de una nueva realidad, a saber, la del Señor resucitado y elevado a la gloria del Padre.

Otros están convencidos de que Dios no sólo se ha revelado en Jesús, sino también en muchos otras personas, a las que, en cuanto portadoras de salvación, se adora en las distintas religiones. Afirmar que sólo en Jesucristo hay salvación es, para ellos, una muestra de presunción e intolerancia.

A ello contesta el Evangelio con gran firmeza: un solo Dios y Padre de todos, un solo Señor y Redentor de todos, Jesucristo, el único mediador entre Dios y los seres humanos (1 Tm 2,5); en ningún otro nombre hay salvación (Hch 4,12). Él es la vida y el pan de vida. En él, en el Dios-hombre, se satisface de manera singular el más profundo anhelo de vida infinita que alberga el ser humano, de suerte que él es la verdadera, duradera y definitiva realización de la vida[2]. «Quien cree, tiene vida eterna». Por eso, en el Gloria proclamamos: «Sólo Tú eres santo, sólo Tú altísimo». Y en el himno del Corpus cantamos: «Lauda Sion, Salvatorem», «Alaba, Sión, a tu Pastor, entona cantos de agradecimiento y júbilo al Reden-tor de los extraviados».

La presencia real de Jesucristo en la eucaristía

El cuarto evangelio va todavía un paso más allá. Jesús no dice sólo: «yo soy el pan de vida», sino: *yo me doy a vosotros como pan de vida.* «El pan que yo doy para la vida del mundo es mi carne». «Quien coma de este pan, vivirá siempre». Tras estas afirmaciones, los oyentes de Jesús están absolutamente escandalizados: «¿Cómo puede éste darnos a comer su carne?». Semejante discurso les parece del todo intolerable; por eso murmuran, se escandalizan... y muchos se marchan.

2. Aquí no puede ser abordada la pregunta acerca de la presencia de «semillas» de la realidad de Cristo en otras religiones y en sus culturas, ni tampoco la pregunta acerca de la salvación de quienes no creen en Jesucristo.

El escándalo ha continuado durante toda la historia de la Iglesia y continúa también hasta la fecha. Una y otra vez se intenta interpretar de manera meramente figurada y puramente simbólica las palabras que Jesús pronunció en el cenáculo: «éste es mi cuerpo», «ésta es mi sangre» (Mc 14,22s y par.); pero no se puede obviar que tales palabras no dicen: «esto representa mi cuerpo», sino: «éste es mi cuerpo».

En torno a este «es» ha habido numerosas controversias a lo largo de la historia de la teología. Por supuesto, en la eucaristía no se trata del cuerpo y la sangre terrenales, sensorialmente perceptibles, de Jesucristo. En este sentido, la gente de Cafarnaún interpretó de manera equivocada a Jesús. Este malentendido burdamente sensorial se denomina error «cafarnaíta», el cual, por otra parte, nunca puede conducir, como es evidente, a una concepción meramente simbólica de la eucaristía.

Frente a ambos malentendidos, la doctrina de la Iglesia insiste en una concepción sacramental de la eucaristía. Lo que uno puede palpar, ver y gustar exteriormente no es sino pan y vino; pero, gracias a la fe en las palabras de Jesús, sabemos que, por la acción del Espíritu Santo, la realidad verdadera y oculta a nuestros sentidos (lo que la Edad Media designaba como «substancia»[3]) no es ya el pan y el vino, sino el cuerpo y la sangre de Cristo, es decir, y siempre de acuerdo con la Biblia, Jesús en la entrega de su persona por nosotros. Las especies sensorialmente perceptibles del pan y el vino se convierten así en signos ubicados en el tiempo presente y rebosantes de realidad, en símbolos reales de una nueva realidad, a saber, la del Señor resucitado y elevado a la gloria del Padre.

3. Así pues, el concepto escolástico de «substancia» no designa lo que hoy se entiende por substancia y substancias, esto es, una realidad material. La presencia substancial de Cristo en la eucaristía ha de ser entendida en sentido, más que material, análogo-espiritual.

En este sentido sacramental, las palabras de Jesús «éste es mi cuerpo» y «ésta es mi sangre» han de ser entendidas de forma real; en este sentido sacramental, se habla de presencia real, esto es, de presencia verdadera, efectiva y esencial de Jesucristo bajo las especies del pan y el vino[4].

La Iglesia católica comparte esta concepción real de la eucaristía con las Iglesias ortodoxas y con los cristianos de confesión luterana. Afortunadamente, en las últimas décadas hemos vuelto a tomar conciencia de esta afinidad. Aunque todavía hay preguntas abiertas[5], el movimiento ecuménico ya nos ha acercado a unos y a otros considerablemente.

Son muchos los intentos que se han hecho por comprender con mayor profundidad el misterio de la eucaristía. Pero sigue siendo un «misterio de fe». No podemos penetrarlo con la razón, como tampoco podemos penetrar el misterio de la encarnación. Pero sí podemos considerar ambos misterios en su vinculación interna: se fundamentan y se iluminan mutuamente[6]. En la eucaristía se prolonga la encarnación de una manera nueva, esto es, sacramental. El obispo mártir Ignacio de Antioquía lo vio con claridad. Por eso combatió simultáneamente a quienes calificaban la encarnación como apariencia y a quienes entendían la eucaristía como apariencia. Él

4. Esto es lo que afirma el Concilio de Trento (DH 1636). En este sentido preñado de realidad, los padres griegos caracterizan la eucaristía como símbolo, imagen, figura y tipo (J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I/1, Freiburg im Breisgau 1955, pp. 217-242). En el fondo, la posterior doctrina de la transubstanciación no puede ni pretende expresar otra cosa que esta concepción sacramental de la eucaristía.
5. En el diálogo con los cristianos evangélicos [*N. del Traductor:* en Alemania, luteranos y reformados], la controversia gira en torno a la

afirma que, vistas así las cosas, todo se disuelve en apariencia y sólo somos salvados en apariencia. Todo se convierte entonces en un gran teatro, en una gran mentira[7].

Uno de los más grandes teólogos, Tomás de Aquino, nos dejó un precioso himno para la fiesta del Corpus: «Te adoro con devoción, Dios escondido, oculto verdaderamente bajo estas apariencias... Al juzgar de ti, se equivocan la vista, el tacto, el gusto, pero basta el oído para creer con firmeza»[8]. Este misterio no puede ser descifrado por el entendimiento humano. Aquí sólo cabe la actitud de fe: «A Ti se somete mi corazón por completo, pues para quien Te descubre todo lo demás pierde valor»[9].

Jesucristo: alimento de vida eterna

El pan no está ahí para ser contemplado, sino para ser comido. También la eucaristía nos ha sido dada como alimento: «tomad y comed», dice Jesús en la última cena (Mt 26,26); y en la sinagoga de Cafarnaún asegura: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (Jn 6,54)[10]. De la misma manera que tomamos el alimento terrenal, nos apropiamos de él, por

7. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los Esmirnios* 7,1; cf. 2,1; 4,2; 5,2; *Epístola a los Tralianos* 10,1.
8. «Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas... Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur» (TOMÁS DE AQUINO).
9. «Tibi se cor meum totum subiicit, quia te contemplans totum deficit» (TOMÁS DE AQUINO).

En este sentido sacramental, las palabras de Jesús «éste es mi cuerpo» y «ésta es mi sangre» han de ser entendidas de forma real; en este sentido sacramental, se habla de presencia real, esto es, de presencia verdadera, efectiva y esencial de Jesucristo bajo las especies del pan y el vino[4].

La Iglesia católica comparte esta concepción real de la eucaristía con las Iglesias ortodoxas y con los cristianos de confesión luterana. Afortunadamente, en las últimas décadas hemos vuelto a tomar conciencia de esta afinidad. Aunque todavía hay preguntas abiertas[5], el movimiento ecuménico ya nos ha acercado a unos y a otros considerablemente.

Son muchos los intentos que se han hecho por comprender con mayor profundidad el misterio de la eucaristía. Pero sigue siendo un «misterio de fe». No podemos penetrarlo con la razón, como tampoco podemos penetrar el misterio de la encarnación. Pero sí podemos considerar ambos misterios en su vinculación interna: se fundamentan y se iluminan mutuamente[6]. En la eucaristía se prolonga la encarnación de una manera nueva, esto es, sacramental. El obispo mártir Ignacio de Antioquía lo vio con claridad. Por eso combatió simultáneamente a quienes calificaban la encarnación como apariencia y a quienes entendían la eucaristía como apariencia. Él

4. Esto es lo que afirma el Concilio de Trento (DH 1636). En este sentido preñado de realidad, los padres griegos caracterizan la eucaristía como símbolo, imagen, figura y tipo (J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I/1, Freiburg im Breisgau 1955, pp. 217-242). En el fondo, la posterior doctrina de la transubstanciación no puede ni pretende expresar otra cosa que esta concepción sacramental de la eucaristía.
5. En el diálogo con los cristianos evangélicos [*N. del Traductor:* en Alemania, luteranos y reformados], la controversia gira en torno a la pregunta de quién puede presidir la celebración de la eucaristía y, más en concreto, en torno a la pregunta acerca del ministerio ordenado y del ministerio episcopal en sucesión apostólica.
6. Este vínculo lo puso de relieve de manera todavía hoy válida M. J. SCHEEBEN, *Die Mysterien des Christentums* (nueva edición a cargo de J. Höfer), Freiburg im Breisgau 1951, pp. 385-441.

afirma que, vistas así las cosas, todo se disuelve en apariencia y sólo somos salvados en apariencia. Todo se convierte entonces en un gran teatro, en una gran mentira[7].

Uno de los más grandes teólogos, Tomás de Aquino, nos dejó un precioso himno para la fiesta del Corpus: «Te adoro con devoción, Dios escondido, oculto verdaderamente bajo estas apariencias... Al juzgar de ti, se equivocan la vista, el tacto, el gusto, pero basta el oído para creer con firmeza»[8]. Este misterio no puede ser descifrado por el entendimiento humano. Aquí sólo cabe la actitud de fe: «A Ti se somete mi corazón por completo, pues para quien Te descubre todo lo demás pierde valor»[9].

Jesucristo: alimento de vida eterna

El pan no está ahí para ser contemplado, sino para ser comido. También la eucaristía nos ha sido dada como alimento: «tomad y comed», dice Jesús en la última cena (Mt 26,26); y en la sinagoga de Cafarnaún asegura: «Quien come mi carne y bebe mi sangre tiene vida eterna» (Jn 6,54)[10]. De la misma manera que tomamos el alimento terrenal, nos apropiamos de él, por

7. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los Esmirnios* 7,1; cf. 2,1; 4,2; 5,2; *Epístola a los Tralianos* 10,1.
8. «Adoro te devote, latens Deitas, quae sub his figuris vere latitas... Visus, tactus, gustus in te fallitur, sed auditu solo tuto creditur» (TOMÁS DE AQUINO).
9. «Tibi se cor meum totum subiicit, quia te contemplans totum deficit» (TOMÁS DE AQUINO).
10. Por supuesto, ello no tiene por qué menoscabar el significado de la veneración y la adoración eucarísticas, tal como éstas se han desarrollado en la Iglesia latina del segundo milenio. En ellas resuena, por así decirlo, la celebración de la *eucharistia* y la *eulogia*. Sin embargo, el fin y cumplimiento radica, como también sabía el Concilio de Trento, en el «ser recibido» (DH 1643: «ut sumatur institutum»).

así decirlo, para que nos alimente y fortalezca, así también, en la comunión, Jesucristo viene a nuestro interior para ser él en nosotros y que nosotros seamos en él. Se trata, pues, de comunión, esto es, de la comunidad y la unión personal más íntima posible con Jesucristo, de hacernos uno con él. Los padres de la Iglesia expresan esta idea de una manera muy realista. Afirman que, por la comunión, nos transformamos en portadores de Cristo, en un cuerpo y una sangre con él[11]. Comparan el hacerse uno con Cristo del comulgante con la fusión de dos llamas que pasan a ser una sola[12].

A través de esta unión personal, Jesús se convierte de verdad en nuestro alimento espiritual. Él quiere alimentarnos y fortalecernos en nuestro camino; él desea curar las enfermedades de nuestra alma y ser para nosotros viático para el postrer camino. Así, la eucaristía se convierte en un anticipo del banquete de bodas celestial. Por eso el obispo mártir Igna-cio de Antioquía llama a la eucaristía «medicina de inmortalidad» (*pharmakon athanasias*)[13]. Por su parte, Ireneo de Lyon afirma: «Cuando nuestros cuerpos participan de la eucaristía, dejan de ser putrescibles, pues tienen para siempre la esperanza de la resurrección»[14].

Cuando se considera este profundo «misterio de la fe», se comprende que el lavatorio de los pies precediera, en cuanto signo de la purificación de la persona toda, a la institución de la eucaristía (Jn 13,4-11). El apóstol Pablo exhorta por ello a diferenciar el pan eucarístico del pan cotidiano y a someterse uno mismo a examen: «porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia» (1 Co 11,29). Esta exhortación se encuentra repetidamente en los padres de

la Iglesia[15]. En la liturgia oriental, el obispo –o, en su caso, el sacerdote– proclama a los fieles antes de la comunión: «El santo de los santos». Los teólogos medievales hablan de comunión espiritual, con lo cual quieren decir que la comunión no sólo debe ser recibida corporalmente, sino en una actitud espiritual de fe. No importa si se recibe en la mano o en la lengua. Con la lengua se peca al menos con tanta frecuencia como con la mano. Lo decisivo es que la comunión se realice con respeto, fe y conciencia pura[16].

La comensalía eucarística es, por tanto, mucho más que una comensalía fraterna. Es una comunión íntima con Jesucristo y, en él, de unos con otros. La sola comunión humana, por muy importante, hermosa y profunda que sea, no puede saciar el hambre de vida; en la muerte, como muy tarde, encuentra su límite natural. La comunión eucarística con el Cristo resucitado desborda la barrera de la muerte. Es avance y anticipo de la comunión celestial con él y de unos con otros. «¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!» (antífona del Magníficat de la fiesta del Cuerpo y la sangre de Cristo).

así decirlo, para que nos alimente y fortalezca, así también, en la comunión, Jesucristo viene a nuestro interior para ser él en nosotros y que nosotros seamos en él. Se trata, pues, de comunión, esto es, de la comunidad y la unión personal más íntima posible con Jesucristo, de hacernos uno con él. Los padres de la Iglesia expresan esta idea de una manera muy realista. Afirman que, por la comunión, nos transformamos en portadores de Cristo, en un cuerpo y una sangre con él[11]. Comparan el hacerse uno con Cristo del comulgante con la fusión de dos llamas que pasan a ser una sola[12].

A través de esta unión personal, Jesús se convierte de verdad en nuestro alimento espiritual. Él quiere alimentarnos y fortalecernos en nuestro camino; él desea curar las enfermedades de nuestra alma y ser para nosotros viático para el postrer camino. Así, la eucaristía se convierte en un anticipo del banquete de bodas celestial. Por eso el obispo mártir Igna-cio de Antioquía llama a la eucaristía «medicina de inmortalidad» (*pharmakon athanasias*)[13]. Por su parte, Ireneo de Lyon afirma: «Cuando nuestros cuerpos participan de la eucaristía, dejan de ser putrescibles, pues tienen para siempre la esperanza de la resurrección»[14].

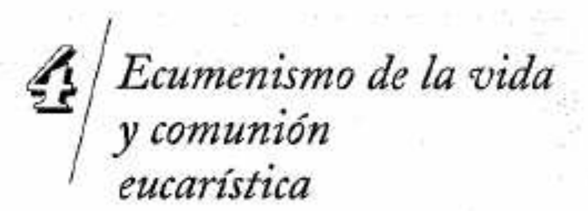
Cuando se considera este profundo «misterio de la fe», se comprende que el lavatorio de los pies precediera, en cuanto signo de la purificación de la persona toda, a la institución de la eucaristía (Jn 13,4-11). El apóstol Pablo exhorta por ello a diferenciar el pan eucarístico del pan cotidiano y a someterse uno mismo a examen: «porque el que come y bebe sin apreciar el cuerpo, se come y bebe su propia sentencia» (1 Co 11,29). Esta exhortación se encuentra repetidamente en los padres de

11. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis Mistagógicas* 4,3.
12. CIRILO DE ALEJANDRÍA, *Comentario al Evangelio de Juan* 10,2.
13. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Epístola a los Efesios* 20,2.
14. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 18,5; cf. V, 2,2.

la Iglesia[15]. En la liturgia oriental, el obispo –o, en su caso, el sacerdote– proclama a los fieles antes de la comunión: «El santo de los santos». Los teólogos medievales hablan de comunión espiritual, con lo cual quieren decir que la comunión no sólo debe ser recibida corporalmente, sino en una actitud espiritual de fe. No importa si se recibe en la mano o en la lengua. Con la lengua se peca al menos con tanta frecuencia como con la mano. Lo decisivo es que la comunión se realice con respeto, fe y conciencia pura[16].

La comensalía eucarística es, por tanto, mucho más que una comensalía fraterna. Es una comunión íntima con Jesucristo y, en él, de unos con otros. La sola comunión humana, por muy importante, hermosa y profunda que sea, no puede saciar el hambre de vida; en la muerte, como muy tarde, encuentra su límite natural. La comunión eucarística con el Cristo resucitado desborda la barrera de la muerte. Es avance y anticipo de la comunión celestial con él y de unos con otros. «¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!» (antífona del Magníficat de la fiesta del Cuerpo y la sangre de Cristo).

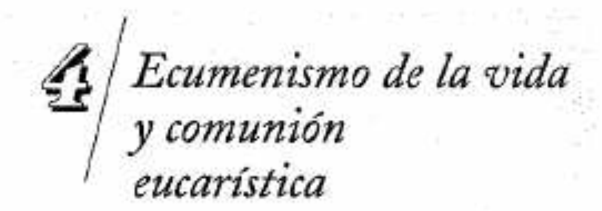
15. *Did.* 9,5; 10,6; 14,1; JUSTINO, *Apología* I, 66; AGUSTÍN, *Comentario al Evangelio de Juan* 26,11.
16. CIRILO DE JERUSALÉN, *Catequesis Mistagógicas* V, 21, ofrece una muy hermosa y profunda interpretación de la comunión en la mano: las manos, una superpuesta sobre la otra, son el trono en el que se recibe al Rey.



4 Ecumenismo de la vida y comunión eucarística

PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO

«AHORA, en cambio, gracias al Mesías Jesús, vosotros, los que antes estabais lejos, estáis cerca, por la sangre del Mesías, porque él es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad... estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz... Pues gracias a él unos y otros, por un mismo Espíritu, tenemos acceso al Padre. Por tanto, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios, pues fuisteis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con el Mesías Jesús como piedra angular. Por obra suya la construcción se va levantando compacta, para formar un templo consagrado por el Señor; y también por obra suya vais entrando vosotros con los demás en esa construcción, para formar por el Espíritu una morada para Dios» (Ef 2,13-22)



4 Ecumenismo de la vida y comunión eucarística

PERSPECTIVAS PARA EL FUTURO

«AHORA, en cambio, gracias al Mesías Jesús, vosotros, los que antes estabais lejos, estáis cerca, por la sangre del Mesías, porque él es nuestra paz: él, que de los dos pueblos hizo uno y derribó la barrera divisoria, la hostilidad... estableciendo la paz, y a ambos, hechos un solo cuerpo, los reconcilió con Dios por medio de la cruz... Pues gracias a él unos y otros, por un mismo Espíritu, tenemos acceso al Padre. Por tanto, ya no sois extranjeros ni advenedizos, sino conciudadanos de los consagrados y familia de Dios, pues fuisteis edificados sobre el cimiento de los apóstoles y profetas, con el Mesías Jesús como piedra angular. Por obra suya la construcción se va levantando compacta, para formar un templo consagrado por el Señor; y también por obra suya vais entrando vosotros con los demás en esa construcción, para formar por el Espíritu una morada para Dios» (Ef 2,13-22)

Bases bíblicas

Considerado históricamente, este texto trata de la superación de la enemistad entre judíos y paganos. Todos los cismas posteriores son consecuencia de este cisma primitivo entre la

Iglesia y la Sinagoga. Por eso el texto se puede aplicar también a la fragmentación del cristianismo en diferentes Iglesias confesionales. A este respecto, el texto nos dice asimismo: el muro de la hostilidad ha sido derribado; la paz ha sido establecida; todos –ortodoxos, evangélicos, miembros de las Iglesias protestantes independientes, católicos...– convivimos en la única casa de Dios

Sin embargo, debemos leer con cuidado. No somos nosotros quienes hemos establecido la paz; Jesucristo es nuestra paz. Él es quien mantiene unido el todo y quien nos regala la posibilidad de crecer en la unidad con Dios y en la unidad de unos con otros. Así pues, la unidad no es resultado del esfuerzo humano: también el crecimiento en la unidad es un acontecimiento pentecostal.

Los fundamentos del ecumenismo de la vida

Con estas breves palabras, la Carta a los Efesios nos informa sobre los cimientos del ecumenismo. Su fundamento es Cristo; más concretamente, la cruz y la resurrección de Jesucristo. Con esta constatación, la carta nos previene de antemano contra el peligro de que el ecumenismo se deslice hacia un humanismo de carácter general que, en el peor de los casos, vaya a parar en la ideología masónica: «Os abrazo, millones». El fundamento de tal ecumenismo humanista de carácter general no es Jesucristo, sino una descolorida y genérica religión: todos tenemos un mismo y único Dios, no necesitamos ninguna iglesia, y podemos prescindir por completo de proposiciones doctrinales.

Una concepción liberal-racionalista de estas características

mente por el Concilio Vaticano II: «En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador» (UR 1). Con ello se señala inequívocamente que el movimiento ecuménico se levanta sobre el suelo común de las confesiones de fe de la Iglesia todavía indivisa de los primeros siglos, sobre la fe en Jesucristo como Hijo de Dios y la fe en el Dios trino. Sin tales fundamentos bíblicos y dogmáticos no hay ecumenismo que valga.

Cuando hablamos de ecumenismo y de diálogo de la vida[1], nos referimos a la vida nueva que se nos regala con el bautismo en el nombre del Dios trino: la vida en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo. Por medio del bautismo, todos los bautizados somos incorporados al cuerpo único de Cristo, a la Iglesia una (Gal 3,28; 1 Co 12,13; Ef 4,4). Así pues, en el ecumenismo no empezamos desde cero; no partimos de iglesias separadas que posteriormente se unen. Con el bautismo común viene dada ya una unidad esencial, si bien todavía no plena. El recuerdo del bautismo común y la profesión de fe bautismal, que repetimos en cada celebración de la noche pascual, constituyen el punto de partida y referencia para todo ecumenismo de la vida.

Ese recuerdo es hoy perentoriamente necesario, puesto que los cimientos de la fe se están debilitando de forma dramática. Muchos –y no sólo los llamados cristianos de partida bautismal– ya no tienen claro qué significa ser cristiano y ser bautizado, ni qué implica estar llamado a una vida nueva.

Si estos principios no están claros, el movimiento ecuménico corre el peligro de difuminarse en un ecumenismo informe, que, debido a su falta de definición, tarde o temprano se disolverá por sí solo. Por eso, tras una encuesta previa entre las

Iglesia y la Sinagoga. Por eso el texto se puede aplicar también a la fragmentación del cristianismo en diferentes Iglesias confesionales. A este respecto, el texto nos dice asimismo: el muro de la hostilidad ha sido derribado; la paz ha sido establecida; todos –ortodoxos, evangélicos, miembros de las Iglesias protestantes independientes, católicos...– convivimos en la única casa de Dios

Sin embargo, debemos leer con cuidado. No somos nosotros quienes hemos establecido la paz; Jesucristo es nuestra paz. Él es quien mantiene unido el todo y quien nos regala la posibilidad de crecer en la unidad con Dios y en la unidad de unos con otros. Así pues, la unidad no es resultado del esfuerzo humano: también el crecimiento en la unidad es un acontecimiento pentecostal.

Los fundamentos del ecumenismo de la vida

Con estas breves palabras, la Carta a los Efesios nos informa sobre los cimientos del ecumenismo. Su fundamento es Cristo; más concretamente, la cruz y la resurrección de Jesucristo. Con esta constatación, la carta nos previene de antemano contra el peligro de que el ecumenismo se deslice hacia un humanismo de carácter general que, en el peor de los casos, vaya a parar en la ideología masónica: «Os abrazo, millones». El fundamento de tal ecumenismo humanista de carácter general no es Jesucristo, sino una descolorida y genérica religión: todos tenemos un mismo y único Dios, no necesitamos ninguna iglesia, y podemos prescindir por completo de proposiciones doctrinales.

Una concepción liberal-racionalista de estas características es el mayor enemigo del movimiento ecuménico, porque le priva de su fundamento, así como de la motivación que le da origen. Estos fundamentos se enuncian en la fórmula base del Consejo Mundial de las Iglesias y fueron asumidos explícita-

mente por el Concilio Vaticano II: «En este movimiento de unidad, llamado ecuménico, participan los que invocan al Dios trino y confiesan a Jesucristo como Señor y Salvador» (UR 1). Con ello se señala inequívocamente que el movimiento ecuménico se levanta sobre el suelo común de las confesiones de fe de la Iglesia todavía indivisa de los primeros siglos, sobre la fe en Jesucristo como Hijo de Dios y la fe en el Dios trino. Sin tales fundamentos bíblicos y dogmáticos no hay ecumenismo que valga.

Cuando hablamos de ecumenismo y de diálogo de la vida[1], nos referimos a la vida nueva que se nos regala con el bautismo en el nombre del Dios trino: la vida en Cristo Jesús y en el Espíritu Santo. Por medio del bautismo, todos los bautizados somos incorporados al cuerpo único de Cristo, a la Iglesia una (Gal 3,28; 1 Co 12,13; Ef 4,4). Así pues, en el ecumenismo no empezamos desde cero; no partimos de iglesias separadas que posteriormente se unen. Con el bautismo común viene dada ya una unidad esencial, si bien todavía no plena. El recuerdo del bautismo común y la profesión de fe bautismal, que repetimos en cada celebración de la noche pascual, constituyen el punto de partida y referencia para todo ecumenismo de la vida.

Ese recuerdo es hoy perentoriamente necesario, puesto que los cimientos de la fe se están debilitando de forma dramática. Muchos –y no sólo los llamados cristianos de partida bautismal– ya no tienen claro qué significa ser cristiano y ser bautizado, ni qué implica estar llamado a una vida nueva.

Si estos principios no están claros, el movimiento ecuménico corre el peligro de difuminarse en un ecumenismo informe, que, debido a su falta de definición, tarde o temprano se disolverá por sí solo. Por eso, tras una encuesta previa entre las conferencias episcopales, el Consejo Pontificio para la Unidad

1. JUAN PABLO II, *Redemptoris missio* 57.

de los Cristianos recomendó iniciar un diálogo con las Iglesias hermanadas sobre el recíproco reconocimiento del correspondiente bautismo, así como sobre el significado de éste. En la presente situación ecuménica, que se ha complicado en exceso, tales intervenciones «estéticas» sirven de poco; es menester empezar por lo esencial y asegurar los fundamentos del movimiento ecuménico.

Sólo si adquirimos clara conciencia de los principios del ecumenismo, percibiremos en su radicalidad el escándalo de la separación; sólo entonces experimentaremos la profunda contradicción que supone el hecho de que, por una parte, seamos *un* cuerpo en Cristo Jesús y, por otra, vivamos sin embargo en iglesias separadas. Es entonces cuando repararemos en que no podemos resignarnos a esta situación, y que no basta con dejar sencillamente que pervivan las diferencias y divergencias, fingiendo una unidad que en realidad no existe. Nuestras divisiones nos restan credibilidad y constituyen uno de los grandes obstáculos de la misión universal. Jesucristo derribó el muro, pero nosotros hemos levantado nuevos muros y excavado nuevas fosas.

Si nos tomamos en serio la Carta a los Efesios, no podemos pretender que esos muros y esas fosas sean fáciles de superar, ni tampoco podemos actuar como si no existieran. Sólo podemos superarlas con la fuerza del Espíritu. En el ecumenismo, únicamente avanzamos cuando desplegamos la nueva vida que nos ha sido regalada en el bautismo, cuando la dejamos crecer y madurar. A esto se le da el nombre de «ecumenismo espiritual», que es propiamente el corazón del ecumenismo de la vida.

Situación intermedia en el ecumenismo

En el camino que acabamos de describir, las últimas décadas –gracias a Dios– nos han traído muchos regalos. El muro ya ha sido derribado, pero en los alrededores todavía queda una gran cantidad de molestos escollos. La culpa no la tienen sólo los otros o «los de arriba», que supuestamente se niegan a darse por enterados de los resultados de la investigación teológica. Tales acusaciones no nos ayudan a avanzar. Cada uno de nosotros es un escollo, porque no vivimos como nos pide nuestra condición de cristianos.

Así pues, por lo que respecta al ecumenismo, nos encontramos en una situación intermedia. Ya se han producido acontecimientos decisivos. Todo el que recuerde cuál era la situación hace veinte años sabrá que en estas dos décadas han ocurrido más cosas de las que anteriormente ocurrían en siglos. Han aparecido textos importantes que dan testimonio de que ha tenido lugar un considerable acercamiento[2].

Lo que ocurre en la vida es muy importante. Los cristianos evangélicos y católicos ya no se ven hoy unos a otros como rivales y contrincantes; se consideran hermanos y hermanas: viven, trabajan y oran juntos. Y debemos dar gracias por ello. En consecuencia, no debemos permitir que el ecumenismo sea vilipendiado por los agoreros, ni debemos entregarnos a pesimismo apocalíptico alguno, que no ve más que decadencia y ocaso por todas partes. En la inauguración del Concilio Vaticano II, el Papa Juan XXIII previno enérgicamente contra tales «profetas de calamidades».

2. Cf. los documentos de convergencia sobre *Bautismo, eucaristía y mi-*

de los Cristianos recomendó iniciar un diálogo con las Iglesias hermanadas sobre el recíproco reconocimiento del correspondiente bautismo, así como sobre el significado de éste. En la presente situación ecuménica, que se ha complicado en exceso, tales intervenciones «estéticas» sirven de poco; es menester empezar por lo esencial y asegurar los fundamentos del movimiento ecuménico.

Sólo si adquirimos clara conciencia de los principios del ecumenismo, percibiremos en su radicalidad el escándalo de la separación; sólo entonces experimentaremos la profunda contradicción que supone el hecho de que, por una parte, seamos *un* cuerpo en Cristo Jesús y, por otra, vivamos sin embargo en iglesias separadas. Es entonces cuando repararemos en que no podemos resignarnos a esta situación, y que no basta con dejar sencillamente que pervivan las diferencias y divergencias, fingiendo una unidad que en realidad no existe. Nuestras divisiones nos restan credibilidad y constituyen uno de los grandes obstáculos de la misión universal. Jesucristo derribó el muro, pero nosotros hemos levantado nuevos muros y excavado nuevas fosas.

Si nos tomamos en serio la Carta a los Efesios, no podemos pretender que esos muros y esas fosas sean fáciles de superar, ni tampoco podemos actuar como si no existieran. Sólo podemos superarlas con la fuerza del Espíritu. En el ecumenismo, únicamente avanzamos cuando desplegamos la nueva vida que nos ha sido regalada en el bautismo, cuando la dejamos crecer y madurar. A esto se le da el nombre de «ecumenismo espiritual», que es propiamente el corazón del ecumenismo de la vida.

Situación intermedia en el ecumenismo

En el camino que acabamos de describir, las últimas décadas –gracias a Dios– nos han traído muchos regalos. El muro ya ha sido derribado, pero en los alrededores todavía queda una gran cantidad de molestos escollos. La culpa no la tienen sólo los otros o «los de arriba», que supuestamente se niegan a darse por enterados de los resultados de la investigación teológica. Tales acusaciones no nos ayudan a avanzar. Cada uno de nosotros es un escollo, porque no vivimos como nos pide nuestra condición de cristianos.

Así pues, por lo que respecta al ecumenismo, nos encontramos en una situación intermedia. Ya se han producido acontecimientos decisivos. Todo el que recuerde cuál era la situación hace veinte años sabrá que en estas dos décadas han ocurrido más cosas de las que anteriormente ocurrían en siglos. Han aparecido textos importantes que dan testimonio de que ha tenido lugar un considerable acercamiento[2].

Lo que ocurre en la vida es muy importante. Los cristianos evangélicos y católicos ya no se ven hoy unos a otros como rivales y contrincantes; se consideran hermanos y hermanas: viven, trabajan y oran juntos. Y debemos dar gracias por ello. En consecuencia, no debemos permitir que el ecumenismo sea vilipendiado por los agoreros, ni debemos entregarnos a pesimismo apocalíptico alguno, que no ve más que decadencia y ocaso por todas partes. En la inauguración del Concilio Vaticano II, el Papa Juan XXIII previno enérgicamente contra tales «profetas de calamidades».

2. Cf. los documentos de convergencia sobre *Bautismo, eucaristía y ministerio* (Declaración de Lima, 1982), elaborados por la Comisión de Fe y Organización Eclesial del Consejo Ecuménico de las Iglesias; el documento *La Cena del Señor* (1979), redactado por una comisión conjunta católico-romana y evangélico-luterana; la *Declaración Conjunta sobre la Justificación* (1999) y otros muchos textos.

Pero también hemos de evitar ser soñadores ecuménicos que persiguen utopías. Existen dos tipos de utopía. Primero, está la *utopía progresista,* que ya no ve los restos del muro ni las fosas y que, por tanto, tropieza con ellos y cae de bruces. Cree que, en el fondo, todas las diferencias han sido superadas hace mucho tiempo, o que no son más que insustanciales disputas de teólogos a las que no hay que prestar más atención. Pero imagínense por un momento a un párroco católico que retirara del templo el sagrario, porque no desea que haya diferencias con los evangélicos; o a un párroco evangélico que colocara en el templo un sagrario. No es difícil imaginar el alboroto que se formaría en cualquiera de las dos comunidades, haciendo evidentes en seguida las diferencias que, por desgracia, todavía existen.

Junto a la utopía progresista encontramos también la *utopía clericalista-integrista,* según la cual los problemas se pueden resolver con señales de prohibición, y cuantas más, mejor. Lamentablemente, existen declaraciones que se limitan a enumerar todo lo que no puede hacerse, sin mostrar camino alguno para superar el escándalo de la separación. Lo cual tampoco resulta de mucha ayuda; con ello no se hace más que asfixiar en germen cualquier desarrollo y cualquier atisbo de vida.

Los cristianos no somos ni pesimistas tristes y cariacontecidos, ni utópicos que todo lo ven de color de rosa; somos realistas de la fe y realistas de la vida. La vida se mueve siempre en un terreno intermedio, grávido de tensiones. En este sentido, por lo que al ecumenismo respecta, nos encontramos en un tiempo de transición. Por fortuna, en nuestro camino ya hemos alcanzado algunos hitos, aunque todavía no hemos llegado a la meta. Vivimos aún en un tiempo de crecimiento y maduración o, como dice la Carta a los Efesios en otro pasaje, en un tiem-

El ecumenismo como proceso de crecimiento

Las imágenes bíblicas de construir y crecer son importantes en la confrontación con quienes critican el ecumenismo desde la extrema derecha. Por desdicha, cada día son más. Ellos nos dicen: «¡Nada de sospechosos compromisos! El ecumenismo no es posible si se ignora la verdad». Y yo digo: «Eso es totalmente cierto. Si prescinde de la verdad, el amor no es sincero; es un amor ciego. La Iglesia fue fundada de una vez para siempre sobre la verdad de los apóstoles y profetas (Ef 2,20) y es conservada en la verdad por el Espíritu. A lo largo de los siglos, permanece la misma. No podemos construir hoy una Iglesia nueva. Pero, aunque fuera fundada en su día, la Iglesia se construye sin cesar con piedras vivas (1 Pe 2,5); es el pueblo peregrino de Dios, que está en camino en medio de la historia del mundo».

En este camino, el Espíritu Santo nos guía e introduce en la verdad y nos permite crecer y madurar en la verdad ya conocida. La verdad y la tradición no son realidades fijas; no pueden ser transmitidas como si se tratara de monedas en desuso. La tradición es tradición viva, proceso de vida, «espíritu y vida» (Jn 6,63). Ésta no sólo es –habría que recordarles a tales críticos– la doctrina del Concilio Vaticano II (DV 8), sino también la del Concilio Vaticano I[3]. La afirmación de que existe un progreso en el conocimiento de la verdad revelada de una vez por todas pertenece a la mejor tradición católica. La Iglesia, por así decirlo, se hace lo que desde siempre ha sido y no dejará de ser.

Fueron dos grandes teólogos del siglo XIX quienes desarrollaron esta doctrina: Johann Adam Möhler (1796-1838), el gran profesor de Tübingen, y el no menos grande John Henry

Pero también hemos de evitar ser soñadores ecuménicos que persiguen utopías. Existen dos tipos de utopía. Primero, está la *utopía progresista,* que ya no ve los restos del muro ni las fosas y que, por tanto, tropieza con ellos y cae de bruces. Cree que, en el fondo, todas las diferencias han sido superadas hace mucho tiempo, o que no son más que insustanciales disputas de teólogos a las que no hay que prestar más atención. Pero imagínense por un momento a un párroco católico que retirara del templo el sagrario, porque no desea que haya diferencias con los evangélicos; o a un párroco evangélico que colocara en el templo un sagrario. No es difícil imaginar el alboroto que se formaría en cualquiera de las dos comunidades, haciendo evidentes en seguida las diferencias que, por desgracia, todavía existen.

Junto a la utopía progresista encontramos también la *utopía clericalista-integrista,* según la cual los problemas se pueden resolver con señales de prohibición, y cuantas más, mejor. Lamentablemente, existen declaraciones que se limitan a enumerar todo lo que no puede hacerse, sin mostrar camino alguno para superar el escándalo de la separación. Lo cual tampoco resulta de mucha ayuda; con ello no se hace más que asfixiar en germen cualquier desarrollo y cualquier atisbo de vida.

Los cristianos no somos ni pesimistas tristes y cariacontecidos, ni utópicos que todo lo ven de color de rosa; somos realistas de la fe y realistas de la vida. La vida se mueve siempre en un terreno intermedio, grávido de tensiones. En este sentido, por lo que al ecumenismo respecta, nos encontramos en un tiempo de transición. Por fortuna, en nuestro camino ya hemos alcanzado algunos hitos, aunque todavía no hemos llegado a la meta. Vivimos aún en un tiempo de crecimiento y maduración o, como dice la Carta a los Efesios en otro pasaje, en un tiempo de construcción y crecimiento hacia la total plenitud de Cristo (Ef 4,16).

El ecumenismo como proceso de crecimiento

Las imágenes bíblicas de construir y crecer son importantes en la confrontación con quienes critican el ecumenismo desde la extrema derecha. Por desdicha, cada día son más. Ellos nos dicen: «¡Nada de sospechosos compromisos! El ecumenismo no es posible si se ignora la verdad». Y yo digo: «Eso es totalmente cierto. Si prescinde de la verdad, el amor no es sincero; es un amor ciego. La Iglesia fue fundada de una vez para siempre sobre la verdad de los apóstoles y profetas (Ef 2,20) y es conservada en la verdad por el Espíritu. A lo largo de los siglos, permanece la misma. No podemos construir hoy una Iglesia nueva. Pero, aunque fuera fundada en su día, la Iglesia se construye sin cesar con piedras vivas (1 Pe 2,5); es el pueblo peregrino de Dios, que está en camino en medio de la historia del mundo».

En este camino, el Espíritu Santo nos guía e introduce en la verdad y nos permite crecer y madurar en la verdad ya conocida. La verdad y la tradición no son realidades fijas; no pueden ser transmitidas como si se tratara de monedas en desuso. La tradición es tradición viva, proceso de vida, «espíritu y vida» (Jn 6,63). Ésta no sólo es –habría que recordarles a tales críticos– la doctrina del Concilio Vaticano II (DV 8), sino también la del Concilio Vaticano I[3]. La afirmación de que existe un progreso en el conocimiento de la verdad revelada de una vez por todas pertenece a la mejor tradición católica. La Iglesia, por así decirlo, se hace lo que desde siempre ha sido y no dejará de ser.

Fueron dos grandes teólogos del siglo XIX quienes desarrollaron esta doctrina: Johann Adam Möhler (1796-1838), el gran profesor de Tübingen, y el no menos grande John Henry

3. CONCILIO VATICANO I, Constitución sobre la fe católica *Dei filius* (DH 3.020).

Newman (1801-1890). El dominico Yves Congar (1904-1995) –el centenario de cuyo nacimiento acabamos, pues, de celebrar–, teólogo pionero y maestro en teología ecuménica, aprendió de ambos, y ya mucho antes del Concilio mostró que hay dos caminos para que la Iglesia crezca y se supere a sí misma en dirección hacia su futuro: el ecumenismo y la misión.

En la misión, el horizonte de la Iglesia se ensancha. La Iglesia crece en nuevos pueblos y culturas; se apropia críticamente de tales culturas, las embebe, purifica y profundiza. En este proceso descubre aspectos de su propia verdad que hasta entonces habían permanecido ocultos. Así ocurrió tanto en el encuentro con la antigua cultura helenística y romana como en el encuentro con los pueblos germanos y eslavos; así ocurre hoy con las culturas africanas y asiáticas; y así debería ocurrir igualmente con nuestra cultura moderna y posmoderna, que tan aceleradamente cambia. Por desgracia, los cristianos actuales nos hemos convertido en luchadores exhaustos; hemos perdido en gran parte el dinamismo misionero y el coraje para abrir nuevos horizontes. En vez de plantearnos con valentía nuevas miras misioneras, nos preguntamos cómo conservar a trancas y barrancas tanto cuanto sea posible.

En el ecumenismo se produce un avance similar. Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas han comprendido y plasmado algunos aspectos concretos de la verdad única del Evangelio en parte mejor que nosotros. Por eso podemos aprender unos de otros y enriquecernos mutuamente. Por aducir un solo ejemplo: en las últimas décadas, los católicos hemos aprendido mucho de nuestros hermanos evangélicos acerca de la importancia de la Palabra de Dios y acerca de la lectura y la interpretación de la Sagrada Escritura; en la actualidad, ellos aprenden de nosotros acerca de la importancia de los símbolos y las celebraciones litúrgicas.

a la propia identidad y se arroja frívolamente por la borda lo que para otras generaciones era sagrado. Se trata de un proceso de crecimiento de la vida. El Papa lo describe como un «intercambio de dones y regalos»[4]. Somos donantes, a la vez que afortunados receptores. Como dice la primera carta de Pedro, deberíamos servirnos unos a otros, cada cual con los dones que ha recibido por la gracia (1 Pe 4,10). O, como lo formulábamos en el *Kirchentag* de Berlín, deberíamos ser una bendición unos para otros.

En este camino de crecimiento y maduración, son necesarios muchos pasos intermedios. Quien rechaza estos pequeños pasos se cierra a sí mismo la posibilidad de hacer realizar grandes progresos. Quien siempre lo quiere todo y no busca más que lo definitivo, al final se queda sin nada. La vida transcurre toda ella según la ley del paso a paso y la ley del crecimiento. Una vez leí en una hoja de calendario: «La paciencia es pasión domada»; y en otra: «Quien dice paciencia, dice coraje, resistencia, fuerza». Pues la paciencia es, como asegura Charles Péguy, «la hermana pequeña de la esperanza».

Posibilidades prácticas para el ecumenismo de la vida

Con esta cosecha literaria no pretendo proporcionar fácil consuelo. Más bien, me gustaría mostrar a continuación algunas posibilidades concretas para el ecumenismo de la vida. No se trata más que de ejemplos. Quien desee ver una lista más exhaustiva puede consultar el *Directorio Ecuménico* del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, la *Charta Œcumenica* de las Conferencias Episcopales europeas o las correspondientes directrices de algunas diócesis alemanas. Me atengo a

Newman (1801-1890). El dominico Yves Congar (1904-1995) –el centenario de cuyo nacimiento acabamos, pues, de celebrar–, teólogo pionero y maestro en teología ecuménica, aprendió de ambos, y ya mucho antes del Concilio mostró que hay dos caminos para que la Iglesia crezca y se supere a sí misma en dirección hacia su futuro: el ecumenismo y la misión.

En la misión, el horizonte de la Iglesia se ensancha. La Iglesia crece en nuevos pueblos y culturas; se apropia críticamente de tales culturas, las embebe, purifica y profundiza. En este proceso descubre aspectos de su propia verdad que hasta entonces habían permanecido ocultos. Así ocurrió tanto en el encuentro con la antigua cultura helenística y romana como en el encuentro con los pueblos germanos y eslavos; así ocurre hoy con las culturas africanas y asiáticas; y así debería ocurrir igualmente con nuestra cultura moderna y posmoderna, que tan aceleradamente cambia. Por desgracia, los cristianos actuales nos hemos convertido en luchadores exhaustos; hemos perdido en gran parte el dinamismo misionero y el coraje para abrir nuevos horizontes. En vez de plantearnos con valentía nuevas miras misioneras, nos preguntamos cómo conservar a trancas y barrancas tanto cuanto sea posible.

En el ecumenismo se produce un avance similar. Las Iglesias y comunidades eclesiales separadas han comprendido y plasmado algunos aspectos concretos de la verdad única del Evangelio en parte mejor que nosotros. Por eso podemos aprender unos de otros y enriquecernos mutuamente. Por aducir un solo ejemplo: en las últimas décadas, los católicos hemos aprendido mucho de nuestros hermanos evangélicos acerca de la importancia de la Palabra de Dios y acerca de la lectura y la interpretación de la Sagrada Escritura; en la actualidad, ellos aprenden de nosotros acerca de la importancia de los símbolos y las celebraciones litúrgicas.

El ecumenismo no es, por consiguiente, un negocio deficitario ni un proceso de empobrecimiento, en el que se renuncia

a la propia identidad y se arroja frívolamente por la borda lo que para otras generaciones era sagrado. Se trata de un proceso de crecimiento de la vida. El Papa lo describe como un «intercambio de dones y regalos»[4]. Somos donantes, a la vez que afortunados receptores. Como dice la primera carta de Pedro, deberíamos servirnos unos a otros, cada cual con los dones que ha recibido por la gracia (1 Pe 4,10). O, como lo formulábamos en el *Kirchentag* de Berlín, deberíamos ser una bendición unos para otros.

En este camino de crecimiento y maduración, son necesarios muchos pasos intermedios. Quien rechaza estos pequeños pasos se cierra a sí mismo la posibilidad de hacer realizar grandes progresos. Quien siempre lo quiere todo y no busca más que lo definitivo, al final se queda sin nada. La vida transcurre toda ella según la ley del paso a paso y la ley del crecimiento. Una vez leí en una hoja de calendario: «La paciencia es pasión domada»; y en otra: «Quien dice paciencia, dice coraje, resistencia, fuerza». Pues la paciencia es, como asegura Charles Péguy, «la hermana pequeña de la esperanza».

Posibilidades prácticas para el ecumenismo de la vida

Con esta cosecha literaria no pretendo proporcionar fácil consuelo. Más bien, me gustaría mostrar a continuación algunas posibilidades concretas para el ecumenismo de la vida. No se trata más que de ejemplos. Quien desee ver una lista más exhaustiva puede consultar el *Directorio Ecuménico* del Consejo Pontificio para la Unidad de los Cristianos, la *Charta Œcumenica* de las Conferencias Episcopales europeas o las correspondientes directrices de algunas diócesis alemanas. Me atengo a

4. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 28;57.

las tres funciones principales de la Iglesia: testimonio de fe, celebración de la liturgia, diaconía en pro del ser humano.

Comencemos por el testimonio de fe, que no es, ni mucho menos, monopolio del clero. Todo cristiano, cada cual según sus circunstancias, tiene el encargo de testimoniar la fe. Lo fundamental es el testimonio de fe en la vida cotidiana. La lectura y meditación en común de la Sagrada Escritura tiene una especial importancia. Por causa de la Biblia nos separamos; por ella deberíamos volvernos a unir. Existen muchas posibilidades de trabajo bíblico conjunto y de círculos bíblicos ecuménicos. Ya se ha convertido en una buena costumbre el que, en las celebraciones ecuménicas de la Palabra, los párrocos evangélicos y católicos compartan la homilía. A esto se añade el trabajo conjunto en las clases de religión y en la formación de adultos. Con vistas a estas colaboraciones, es preciso conocer primero los resultados del diálogo, para luego poder utilizarlos en la práctica.

Pasemos a la liturgia. No se limita a la celebración de la eucaristía o de la cena del Señor. Para nosotros, los católicos, la eucaristía es sin duda el centro y la cumbre; pero sería una equivocación concentrar todo en ella. La eucaristía sólo puede ser punto culminante si existe un entorno y una periferia. Por eso, primero hay que agotar las posibilidades que ofrecen las celebraciones ecuménicas de la Palabra y de vísperas, las oraciones por la paz y las celebraciones conmemorativas, las celebraciones con jóvenes, la liturgia de Taizé, la adoración nocturna y la adoración al alba, las celebraciones de adviento, las celebraciones agápicas, las conmemoraciones del bautismo, las peregrinaciones ecuménicas, y ceremonias de muchos otros tipos. De momento, ya existe un calendario litúrgico para celebraciones ecuménicas en tiempos fuertes y en diversas

tas. Quizá los apuros financieros, que se hacen sentir en todas partes, nos obligan a unir fuerzas en mayor medida. A modo de ejemplo, me limito a nombrar los centros sociales ecuménicos, el trabajo en albergues y hospicios, el trabajo con mayores, el servicio de visitas a domicilio, la pastoral de la salud en hospitales, la atención espiritual por teléfono, la pastoral de la salud en balnearios y centros de convalecencia, las misiones en las estaciones de ferrocarril, la presencia en los medios de comunicación... La lista se podría ampliar indefinidamente. A ello hay que añadir todas las formas posibles de encuentros: reuniones de párrocos y arciprestes, reuniones conjuntas de consejos parroquiales y arciprestales, círculos de amigos, conversaciones de vecinos «por encima –por así decirlo– de la valla del jardín», y los grupos de trabajo en común de las distintas Iglesias cristianas en la ciudad, el arciprestazgo y la región.

Como se ve, hoy ya es posible mucho más de lo que la mayoría sospecha. Si realmente lleváramos a la práctica lo que hoy ya es posible, avanzaríamos de forma considerable.

La cuestión de la comunión eucarística

Nos resta aún la cuestión de la eucaristía o de la cena, como dicen los evangélicos. Para nosotros, los católicos, la eucaristía es el sacramento de la fe. «Éste es el misterio de nuestra fe», decimos siempre tras pronunciar las palabras de la institución o consagración. Por eso, al final de la plegaria eucarística, la comunidad reunida responde «amén», «sí, creemos»; y, al recibir la comunión, cada fiel repite este «amén», «sí, éste *es* el cuerpo de Cristo». Este «amén» implica, por supuesto, más que un mero asentimiento intelectual a un dogma; se trata de un sí que es dado con la vida y que debe ser avalado con

las tres funciones principales de la Iglesia: testimonio de fe, celebración de la liturgia, diaconía en pro del ser humano.

Comencemos por el testimonio de fe, que no es, ni mucho menos, monopolio del clero. Todo cristiano, cada cual según sus circunstancias, tiene el encargo de testimoniar la fe. Lo fundamental es el testimonio de fe en la vida cotidiana. La lectura y meditación en común de la Sagrada Escritura tiene una especial importancia. Por causa de la Biblia nos separamos; por ella deberíamos volvernos a unir. Existen muchas posibilidades de trabajo bíblico conjunto y de círculos bíblicos ecuménicos. Ya se ha convertido en una buena costumbre el que, en las celebraciones ecuménicas de la Palabra, los párrocos evangélicos y católicos compartan la homilía. A esto se añade el trabajo conjunto en las clases de religión y en la formación de adultos. Con vistas a estas colaboraciones, es preciso conocer primero los resultados del diálogo, para luego poder utilizarlos en la práctica.

Pasemos a la liturgia. No se limita a la celebración de la eucaristía o de la cena del Señor. Para nosotros, los católicos, la eucaristía es sin duda el centro y la cumbre; pero sería una equivocación concentrar todo en ella. La eucaristía sólo puede ser punto culminante si existe un entorno y una periferia. Por eso, primero hay que agotar las posibilidades que ofrecen las celebraciones ecuménicas de la Palabra y de vísperas, las oraciones por la paz y las celebraciones conmemorativas, las celebraciones con jóvenes, la liturgia de Taizé, la adoración nocturna y la adoración al alba, las celebraciones de adviento, las celebraciones agápicas, las conmemoraciones del bautismo, las peregrinaciones ecuménicas, y ceremonias de muchos otros tipos. De momento, ya existe un calendario litúrgico para celebraciones ecuménicas en tiempos fuertes y en diversas ocasiones a lo largo del año litúrgico.

Consideremos, por último, el ámbito de la diaconía. Aquí ya se hallan en marcha muchas acciones ecuménicas conjuntas. Quizá los apuros financieros, que se hacen sentir en todas partes, nos obligan a unir fuerzas en mayor medida. A modo de ejemplo, me limito a nombrar los centros sociales ecuménicos, el trabajo en albergues y hospicios, el trabajo con mayores, el servicio de visitas a domicilio, la pastoral de la salud en hospitales, la atención espiritual por teléfono, la pastoral de la salud en balnearios y centros de convalecencia, las misiones en las estaciones de ferrocarril, la presencia en los medios de comunicación... La lista se podría ampliar indefinidamente. A ello hay que añadir todas las formas posibles de encuentros: reuniones de párrocos y arciprestes, reuniones conjuntas de consejos parroquiales y arciprestales, círculos de amigos, conversaciones de vecinos «por encima –por así decirlo– de la valla del jardín», y los grupos de trabajo en común de las distintas Iglesias cristianas en la ciudad, el arciprestazgo y la región.

Como se ve, hoy ya es posible mucho más de lo que la mayoría sospecha. Si realmente lleváramos a la práctica lo que hoy ya es posible, avanzaríamos de forma considerable.

La cuestión de la comunión eucarística

Nos resta aún la cuestión de la eucaristía o de la cena, como dicen los evangélicos. Para nosotros, los católicos, la eucaristía es el sacramento de la fe. «Éste es el misterio de nuestra fe», decimos siempre tras pronunciar las palabras de la institución o consagración. Por eso, al final de la plegaria eucarística, la comunidad reunida responde «amén», «sí, creemos»; y, al recibir la comunión, cada fiel repite este «amén», «sí, éste *es* el cuerpo de Cristo». Este «amén» implica, por supuesto, más que un mero asentimiento intelectual a un dogma; se trata de un sí que es dado con la vida y que debe ser avalado con una vida cristiana. De ahí que para nosotros no tenga sentido realizar una invitación general y abierta a la comunión, ni siquiera para los que son católicos.

La condición fundamental para la admisión a la eucaristía es una doble pregunta: primero, si uno, al final de la plegaria eucarística y al recibir la comunión, puede decir con sinceridad de corazón, y al unísono con toda la comunidad reunida, «amén» a lo que, según la fe católica, acontece en la celebración de la eucaristía; luego, si uno testimonia este «amén» con su vida. Lutero y Calvino no habrían podido ni querido pronunciar ese «amén», pues su protesta más virulenta se dirigió, además de contra el papado, contra la propia misa. Gracias a Dios, en el tiempo transcurrido desde entonces, con los luteranos hemos avanzado considerablemente en lo que respecta a esta cuestión. Pero hoy todavía persisten serias diferencias.

Así pues, rige la regla práctica: cada cual comulga en la Iglesia a la que pertenece. Para esta regla existen buenas razones bíblicas (1 Co 10,17) y una larga tradición común que se prolonga hasta la década de mil novecientos setenta.

Junto a esta regla básica, existe una segunda regla. El Concilio afirma que «la consecución de la gracia» recomienda en ocasiones particulares la comunicación en las funciones sagradas (UR 8). De manera análoga, el código de derecho canónico dice: «La ley fundamental es la salud de las almas» (C.I.C., can. 1.752). Por eso el derecho canónico de la Iglesia católica contempla la posibilidad de que, en determinadas situaciones extraordinarias, se imparta la comunión a cristianos no católicos, en la medida en que compartan la fe eucarística y den testimonio de ella con su vida[5]. Por supuesto, el derecho canónico no puede enumerar todas las situaciones individuales imaginables; lo que hace es delimitar un marco vinculante, dentro del cual se puede actuar de manera pastoralmente responsable.

En la encíclica de 1995 sobre ecumenismo, el Papa glosa [...] canónicas. Afirma que para él es «motivo de alegría recordar que los ministros católicos pueden, en determinados casos particulares, administrar los sacramentos de la eucaristía, penitencia y unción de enfermos a otros cristianos que no están en comunión plena con la Iglesia católica, pero que desean vivamente recibirlos, los piden libremente y manifiestan la fe que la Iglesia católica confiesa en estos Sacramentos»[6]. Para el Papa, esta frase de la encíclica sobre ecumenismo es, sin duda, tan importante que, en su encíclica de 2003 sobre la eucaristía, la repite al pie de la letra[7].

Estoy seguro de que nuestros sacerdotes poseen suficiente sensibilidad pastoral y espiritual para, de acuerdo con sus obispos y en la línea propuesta por el Papa, encontrar soluciones que hagan justicia a las distintas situaciones personales y a la diversidad de la vida.

El ecumenismo espiritual como corazón del movimiento ecuménico

Hasta ahora, hemos hablado de las posibilidades oficiales del ecumenismo de la vida. Eso es sólo la mitad de la historia. La Iglesia no es sólo institución; la Iglesia tiene también una dimensión carismática. De ella debemos tratar ahora. Ya hemos dicho que, en el tiempo intermedio entre el ya y el todavía no, es tarea del Espíritu Santo iniciarnos de forma más profunda en la verdad y en la realidad de la salvación (Jn 14,26; 15,26; 16,13). Lo cual tiene lugar a través de una diversidad de carismas (Rm 12,4-8; 1 Co 12,4-11).

En la Carta a los Hebreos se habla del fundamento de los apóstoles y los profetas (Ef 2,20). Con ello no se alude a los

La condición fundamental para la admisión a la eucaristía es una doble pregunta: primero, si uno, al final de la plegaria eucarística y al recibir la comunión, puede decir con sinceridad de corazón, y al unísono con toda la comunidad reunida, «amén» a lo que, según la fe católica, acontece en la celebración de la eucaristía; luego, si uno testimonia este «amén» con su vida. Lutero y Calvino no habrían podido ni querido pronunciar ese «amén», pues su protesta más virulenta se dirigió, además de contra el papado, contra la propia misa. Gracias a Dios, en el tiempo transcurrido desde entonces, con los luteranos hemos avanzado considerablemente en lo que respecta a esta cuestión. Pero hoy todavía persisten serias diferencias.

Así pues, rige la regla práctica: cada cual comulga en la Iglesia a la que pertenece. Para esta regla existen buenas razones bíblicas (1 Co 10,17) y una larga tradición común que se prolonga hasta la década de mil novecientos setenta.

Junto a esta regla básica, existe una segunda regla. El Concilio afirma que «la consecución de la gracia» recomienda en ocasiones particulares la comunicación en las funciones sagradas (UR 8). De manera análoga, el código de derecho canónico dice: «La ley fundamental es la salud de las almas» (C.I.C., can. 1.752). Por eso el derecho canónico de la Iglesia católica contempla la posibilidad de que, en determinadas situaciones extraordinarias, se imparta la comunión a cristianos no católicos, en la medida en que compartan la fe eucarística y den testimonio de ella con su vida[5]. Por supuesto, el derecho canónico no puede enumerar todas las situaciones individuales imaginables; lo que hace es delimitar un marco vinculante, dentro del cual se puede actuar de manera pastoralmente responsable.

En la encíclica de 1995 sobre ecumenismo, el Papa glosa de una manera más espiritual el sentido de las estipulaciones

5. C.I.C., can. 844; Instrucción *Redemptoris sacramentum* 85.

canónicas. Afirma que para él es «motivo de alegría recordar que los ministros católicos pueden, en determinados casos particulares, administrar los sacramentos de la eucaristía, penitencia y unción de enfermos a otros cristianos que no están en comunión plena con la Iglesia católica, pero que desean vivamente recibirlos, los piden libremente y manifiestan la fe que la Iglesia católica confiesa en estos Sacramentos»[6]. Para el Papa, esta frase de la encíclica sobre ecumenismo es, sin duda, tan importante que, en su encíclica de 2003 sobre la eucaristía, la repite al pie de la letra[7].

Estoy seguro de que nuestros sacerdotes poseen suficiente sensibilidad pastoral y espiritual para, de acuerdo con sus obispos y en la línea propuesta por el Papa, encontrar soluciones que hagan justicia a las distintas situaciones personales y a la diversidad de la vida.

El ecumenismo espiritual como corazón del movimiento ecuménico

Hasta ahora, hemos hablado de las posibilidades oficiales del ecumenismo de la vida. Eso es sólo la mitad de la historia. La Iglesia no es sólo institución; la Iglesia tiene también una dimensión carismática. De ella debemos tratar ahora. Ya hemos dicho que, en el tiempo intermedio entre el ya y el todavía no, es tarea del Espíritu Santo iniciarnos de forma más profunda en la verdad y en la realidad de la salvación (Jn 14,26; 15,26; 16,13). Lo cual tiene lugar a través de una diversidad de carismas (Rm 12,4-8; 1 Co 12,4-11).

En la Carta a los Hebreos se habla del fundamento de los apóstoles y los profetas (Ef 2,20). Con ello no se alude a los

6. *Ut unum sint* 46.
7. Juan Pablo II, *Ecclesia de eucharistia* 46.

profetas del Antiguo Testamento, sino a los profetas neotestamentarios, es decir, a varones y mujeres agraciados con el don de la profecía, los cuales, movidos por la fantasía del Espíritu Santo, ponen voz a la Buena Nueva y la hacen «actual»; varones y mujeres que, allí donde la Iglesia se muestra cansada y adaptada en demasía a las circunstancias, inculcan de nuevo, con talante crítico-profético, el impulso del Evangelio; varones y mujeres que redescubren de manera constructiva formas de vida radicalmente –en el buen sentido de la palabra– cristianas y ecuménicas, las ponen en práctica en común, y así, a la vista de los nuevos retos, allanan a la Iglesia el camino hacia el futuro.

En el pasado, esta tarea la realizaron con frecuencia fundadores de órdenes religiosas que vivieron y enseñaron una nueva espiritualidad, no sólo para los miembros de sus comunidades, sino también para muchos laicos: Benito, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y muchos más. En sus respectivas épocas, que a menudo eran épocas de decadencia, ellos y ellas dieron un nuevo impulso a la vida eclesial y regalaron a la Iglesia una vitalidad espiritual que, a través de los siglos, perdura hasta nuestros días.

En la actualidad, el Espíritu de Dios despierta una multitud de movimientos espirituales y todo tipo de comunidades: de laicos, de familias, de evangelización, carismáticas... En algunas órdenes ocurre algo parecido; y lo mismo puede decirse de la Iglesia evangélica, tanto en fraternidades (y sororidades) como en comunidades. En Alemania, por desgracia, nos hemos quedado algo atrás al respecto. Por eso fue para mí una gran alegría el hecho de que el 6 y el 7 de mayo de 2004 se reunieran en Stuttgart cristianos –sobre todo, jóvenes– de unos cien-

Con el Papa Juan Pablo II, podemos afirmar que estos movimientos y comunidades son una respuesta del Espíritu Santo a los «signos de los tiempos». Muchos de ellos están comprometidos con el ecumenismo y desarrollan formas nuevas y pioneras de convivencia ecuménica. Poco a poco, se han ido incorporando a la red ecuménica. El padre fundador del movimiento espiritual ecuménico, el *abbé* francés Paul Couturier († 1953), hablaba de un monasterio invisible en el que se ora encarecidamente por la venida del Espíritu de la unidad.

El corazón del ecumenismo no son los papeles y documentos. Éstos también son importantes, sin lugar a dudas; pero a veces no puede uno evitar la sensación de que en la Iglesia de hoy existe demasiado papel impreso. En Pentecostés, el Espíritu Santo no apareció en forma de papel, sino en forma de lenguas de fuego; y, por fortuna, el fuego consume el papel inútil. Lo que importa es, ante todo, el ecumenismo espiritual. El ecumenismo empezó, antes del Concilio, con círculos de amigos; y hoy puede recibir otra vez nuevos impulsos sobre todo de círculos de amigos, comunidades y centros donde se comparta la vida.

El Concilio Vaticano II identifica el ecumenismo espiritual como el alma del movimiento ecuménico (UR 8). Y enumera las siguientes actitudes: conversión del corazón, santidad de vida, perdón mutuo en lugar de pasar continuamente factura por las equivocaciones del pasado –antes bien, purificación de la memoria en lo referente a los propios errores–, servicio humilde y amor desinteresado (UR 6-9).

Lo decisivo es la oración por la unidad. Pues nosotros no podemos «hacer» la unidad, que, en el fondo, es un regalo del Espíritu Santo. Sólo podemos pedir por ella: «Veni sancte

profetas del Antiguo Testamento, sino a los profetas neotestamentarios, es decir, a varones y mujeres agraciados con el don de la profecía, los cuales, movidos por la fantasía del Espíritu Santo, ponen voz a la Buena Nueva y la hacen «actual»; varones y mujeres que, allí donde la Iglesia se muestra cansada y adaptada en demasía a las circunstancias, inculcan de nuevo, con talante crítico-profético, el impulso del Evangelio; varones y mujeres que redescubren de manera constructiva formas de vida radicalmente –en el buen sentido de la palabra– cristianas y ecuménicas, las ponen en práctica en común, y así, a la vista de los nuevos retos, allanan a la Iglesia el camino hacia el futuro.

En el pasado, esta tarea la realizaron con frecuencia fundadores de órdenes religiosas que vivieron y enseñaron una nueva espiritualidad, no sólo para los miembros de sus comunidades, sino también para muchos laicos: Benito, Francisco de Asís, Ignacio de Loyola, Teresa de Jesús y muchos más. En sus respectivas épocas, que a menudo eran épocas de decadencia, ellos y ellas dieron un nuevo impulso a la vida eclesial y regalaron a la Iglesia una vitalidad espiritual que, a través de los siglos, perdura hasta nuestros días.

En la actualidad, el Espíritu de Dios despierta una multitud de movimientos espirituales y todo tipo de comunidades: de laicos, de familias, de evangelización, carismáticas... En algunas órdenes ocurre algo parecido; y lo mismo puede decirse de la Iglesia evangélica, tanto en fraternidades (y sororidades) como en comunidades. En Alemania, por desgracia, nos hemos quedado algo atrás al respecto. Por eso fue para mí una gran alegría el hecho de que el 6 y el 7 de mayo de 2004 se reunieran en Stuttgart cristianos –sobre todo, jóvenes– de unos ciento setenta movimientos y comunidades, se hicieran notar de manera simpática y abogaran por una configuración cristiana de Europa. También del Encuentro Mundial de Jóvenes de 2005 espero nuevos y vigorosos impulsos.

Con el Papa Juan Pablo II, podemos afirmar que estos movimientos y comunidades son una respuesta del Espíritu Santo a los «signos de los tiempos». Muchos de ellos están comprometidos con el ecumenismo y desarrollan formas nuevas y pioneras de convivencia ecuménica. Poco a poco, se han ido incorporando a la red ecuménica. El padre fundador del movimiento espiritual ecuménico, el *abbé* francés Paul Couturier († 1953), hablaba de un monasterio invisible en el que se ora encarecidamente por la venida del Espíritu de la unidad.

El corazón del ecumenismo no son los papeles y documentos. Éstos también son importantes, sin lugar a dudas; pero a veces no puede uno evitar la sensación de que en la Iglesia de hoy existe demasiado papel impreso. En Pentecostés, el Espíritu Santo no apareció en forma de papel, sino en forma de lenguas de fuego; y, por fortuna, el fuego consume el papel inútil. Lo que importa es, ante todo, el ecumenismo espiritual. El ecumenismo empezó, antes del Concilio, con círculos de amigos; y hoy puede recibir otra vez nuevos impulsos sobre todo de círculos de amigos, comunidades y centros donde se comparta la vida.

El Concilio Vaticano II identifica el ecumenismo espiritual como el alma del movimiento ecuménico (UR 8). Y enumera las siguientes actitudes: conversión del corazón, santidad de vida, perdón mutuo en lugar de pasar continuamente factura por las equivocaciones del pasado –antes bien, purificación de la memoria en lo referente a los propios errores–, servicio humilde y amor desinteresado (UR 6-9).

Lo decisivo es la oración por la unidad. Pues nosotros no podemos «hacer» la unidad, que, en el fondo, es un regalo del Espíritu Santo. Sólo podemos pedir por ella: «Veni sancte Spiritus!», «¡Ven, Espíritu Santo!». No podemos hacer nada mejor que lo que hicieron los discípulos junto con las mujeres y la madre del Señor tras la ascensión de éste: se reunieron en el cenáculo y permanecieron allí orando unánimes por la lle-

gada del Espíritu Santo (Hch 1,14). La «Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos», que se celebra en enero, debería constituir, por tanto, el centro de los esfuerzos ecuménicos a desarrollar a lo largo del año litúrgico.

Además de referirse a la oración y la santificación personal, el Concilio habla de la reforma y renovación de la Iglesia. Dice que la Iglesia está «siempre necesitada de purificación» y que debe avanzar «continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (LG 8). Son tonos nuevos. Ya no se trata de la conversión de los demás; la conversión comienza por nosotros mismos. Pero una reforma meramente institucional y la sola introducción de estructuras de *communio*, por muy deseables que sean, sirven de poco; si no están grávidas de la nueva espiritualidad de la comunión, no conducen más que a un aparato eclesial purificado, sí, pero exánime.

La espiritualidad de la comunión implica reconocer en otras personas a hermanos y hermanas en la fe, compartir sus alegrías y su sufrimiento, anticiparnos a sus deseos y hacernos cargo de sus necesidades. Espiritualidad de comunión es la capacidad de ver en los demás, ante todo, lo positivo, para aceptarlo como un regalo que Dios también nos hace a nosotros. Espiritualidad de comunión significa, por último, «hacer sitio» al hermano y a la hermana, en la medida en que nos ayudamos mutuamente a llevar las cargas (cf. Gal 6,2) y nos resistimos a las tentaciones de la rivalidad, la desconfianza y los ataques de celos[8].

Quien conoce las relaciones que existen dentro de las Iglesias y comunidades, así como la relación que entre sí mantienen las distintas Iglesias, sabe que todavía queda mucho por hacer; pero también sabe que, en un buen número de comunidades, ya está aconteciendo bastante más de lo que habitual-

iniciativas que pueden conferir a las Iglesias un nuevo impulso ecuménico. Yo apuesto en especial por este ecumenismo espiritual, que adquiere forma en múltiples comunidades espirituales.

¿Hacia dónde nos dirigimos?

¿Adónde va a desembocar todo esto? ¿Cuál es el objetivo del ecumenismo? A nadie le sorprenderá que existan varias respuestas a esta pregunta. Pues las distintas concepciones de la esencia de la Iglesia llevan a diferentes concepciones de la unidad de la Iglesia.

La meta que se plantean los evangélicos, sobre todo el protestantismo continental, se limita a un consenso básico en la interpretación del Evangelio que deja abierta en gran medida la forma institucional; esto es, cada confesión puede mantener más o menos su organización actual, ya sea episcopal, presbiteral, sinodal... o una mezcla de estas distintas figuras. Según la comprensión evangélica, la unidad institucional, tal como para nosotros los católicos viene dada sobre todo por el papado, no es teológicamente necesaria; para muchos, ni siquiera es deseable o incluso resulta por completo inaceptable.

La meta que se plantea la Iglesia católica es distinta. Se guía por el relato de los Hechos de los Apóstoles sobre la primitiva comunidad de Jerusalén: «Todos ellos perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). La posición católica insiste en la unidad visible: unidad en la fe, en los sacramentos y en el ministerio apostólico (cf. UR 2). Esta unidad, que encuentra su expresión más visible en el papado, no es ningún impedimento, sino nuestra fuerza. En la realización

gada del Espíritu Santo (Hch 1,14). La «Semana de Oración por la Unidad de los Cristianos», que se celebra en enero, debería constituir, por tanto, el centro de los esfuerzos ecuménicos a desarrollar a lo largo del año litúrgico.

Además de referirse a la oración y la santificación personal, el Concilio habla de la reforma y renovación de la Iglesia. Dice que la Iglesia está «siempre necesitada de purificación» y que debe avanzar «continuamente por la senda de la penitencia y de la renovación» (LG 8). Son tonos nuevos. Ya no se trata de la conversión de los demás; la conversión comienza por nosotros mismos. Pero una reforma meramente institucional y la sola introducción de estructuras de *communio*, por muy deseables que sean, sirven de poco; si no están grávidas de la nueva espiritualidad de la comunión, no conducen más que a un aparato eclesial purificado, sí, pero exánime.

La espiritualidad de la comunión implica reconocer en otras personas a hermanos y hermanas en la fe, compartir sus alegrías y su sufrimiento, anticiparnos a sus deseos y hacernos cargo de sus necesidades. Espiritualidad de comunión es la capacidad de ver en los demás, ante todo, lo positivo, para aceptarlo como un regalo que Dios también nos hace a nosotros. Espiritualidad de comunión significa, por último, «hacer sitio» al hermano y a la hermana, en la medida en que nos ayudamos mutuamente a llevar las cargas (cf. Gal 6,2) y nos resistimos a las tentaciones de la rivalidad, la desconfianza y los ataques de celos[8].

Quien conoce las relaciones que existen dentro de las Iglesias y comunidades, así como la relación que entre sí mantienen las distintas Iglesias, sabe que todavía queda mucho por hacer; pero también sabe que, en un buen número de comunidades, ya está aconteciendo bastante más de lo que habitualmente se conoce. Esa persona allanará allí el camino a muchas

8. JUAN PABLO II, *Novo millennio ineunte* 43.

iniciativas que pueden conferir a las Iglesias un nuevo impulso ecuménico. Yo apuesto en especial por este ecumenismo espiritual, que adquiere forma en múltiples comunidades espirituales.

¿Hacia dónde nos dirigimos?

¿Adónde va a desembocar todo esto? ¿Cuál es el objetivo del ecumenismo? A nadie le sorprenderá que existan varias respuestas a esta pregunta. Pues las distintas concepciones de la esencia de la Iglesia llevan a diferentes concepciones de la unidad de la Iglesia.

La meta que se plantean los evangélicos, sobre todo el protestantismo continental, se limita a un consenso básico en la interpretación del Evangelio que deja abierta en gran medida la forma institucional; esto es, cada confesión puede mantener más o menos su organización actual, ya sea episcopal, presbiteral, sinodal... o una mezcla de estas distintas figuras. Según la comprensión evangélica, la unidad institucional, tal como para nosotros los católicos viene dada sobre todo por el papado, no es teológicamente necesaria; para muchos, ni siquiera es deseable o incluso resulta por completo inaceptable.

La meta que se plantea la Iglesia católica es distinta. Se guía por el relato de los Hechos de los Apóstoles sobre la primitiva comunidad de Jerusalén: «Todos ellos perseveraban en la enseñanza de los apóstoles y en la unión fraterna, en la fracción del pan y en las oraciones» (Hch 2,42). La posición católica insiste en la unidad visible: unidad en la fe, en los sacramentos y en el ministerio apostólico (cf. UR 2). Esta unidad, que encuentra su expresión más visible en el papado, no es ningún impedimento, sino nuestra fuerza. En la realización concreta de esta unidad visible, cabe –e incluso es deseable– la diversidad, la cual no es un defecto, sino un signo de riqueza. En este sentido, lo que propone el punto de vista católico no es una Iglesia uniforme, sino la unidad en la diversidad.

No cabe confeccionar de antemano un plan maestro acerca del aspecto concreto que deberá tener la futura unidad ecuménica en la diversidad. De la futura forma ecuménica de la Iglesia no se puede hacer por anticipado una copia en papel carbón. En el ecumenismo de la vida, debería bastar con no perder de vista el objetivo fundamental, y hacer luego cuanto sea posible aquí y ahora. El camino del ecumenismo no es una pista de despegue o aterrizaje en la que está balizado hasta el último milímetro. Más bien, se parece a la ruta de un excursionista que va caminando con una linterna: da luz conforme avanzamos.

El ecumenismo en perspectiva mundial

Aún hay otro aspecto del ecumenismo de la vida que es muy importante para mí. Del ecumenismo de la vida forma parte la ampliación de horizontes y el pensar con una perspectiva universal y auténticamente católica.

Desde hace algunos años, tengo la posibilidad de contemplar parcialmente desde fuera las relaciones eclesiales en Alemania, no sólo desde Roma (lo que a algunos quizá parezca más bien sospechoso), sino con una perspectiva universal, gracias a numerosos viajes por todo el mundo. Ello me ha enseñado a valorar de una manera absolutamente nueva las ventajas del «sistema alemán», pero también constato hasta qué punto estamos obsesionados en Alemania con nuestros propios problemas. Lo cual lleva –no sólo en la Iglesia, sino, como es obvio, en la vida política general– a una incapacidad para acometer reformas y a un inmovilismo que asfixia toda posibilidad

va –que son algo más que simples viajes de vacaciones– a los países europeos le harían bien a nuestro ecumenismo.

Ya en otras ocasiones me he referido a la necesidad de ampliar ecumenismo hacia el Oriente. Más perentoria aún se hace esta exigencia con la ampliación de Europa en esa dirección. La integración de los estados de la Europa del Este en la Unión Europea constituye un reto extraordinario y una oportunidad única. Sin embargo, sólo podrá tener éxito si embarcamos en este proyecto a las Iglesias ortodoxas, que desde hace siglos determinan la cultura y la mentalidad de estos pueblos. Ello vale especialmente para la Iglesia ortodoxa rusa. Basta conocer un poco los iconos, los cantos litúrgicos y las antiguas iglesias de la Europa del Este para saber cuán rica es la cultura religiosa allí existente, una cultura de la que nosotros, quienes vivimos en el religiosamente depauperado Occidente, tenemos mucho que aprender. El ecumenismo con el Oriente europeo tiene una importancia vital para el futuro de Europa.

Además de la ampliación hacia el Oriente, me gustaría hablar de la ampliación del ecumenismo hacia el Sur. En África, Asia y Latinoamérica, las relaciones con las Iglesias tradicionales (sobre todo con anglicanos y luteranos) funcionan bien de momento. Pero allí nos vemos confrontados con un vertiginoso incremento de las Iglesias pentecostalistas y evangélicas. Con algunas de ellas hemos podido establecer fructíferas relaciones; otras son tan agresivamente fundamentalistas y proselitistas que el diálogo con ellas, cuando no es por completo imposible, sólo puede realizarse con extremas dificultades.

También entre nosotros existen numerosas sectas nuevas y antiguas, así como nuevos movimientos religiosos (New Age, Cienciología, las llamadas «religiones juveniles», etc.). En la

No cabe confeccionar de antemano un plan maestro acerca del aspecto concreto que deberá tener la futura unidad ecuménica en la diversidad. De la futura forma ecuménica de la Iglesia no se puede hacer por anticipado una copia en papel carbón. En el ecumenismo de la vida, debería bastar con no perder de vista el objetivo fundamental, y hacer luego cuanto sea posible aquí y ahora. El camino del ecumenismo no es una pista de despegue o aterrizaje en la que está balizado hasta el último milímetro. Más bien, se parece a la ruta de un excursionista que va caminando con una linterna: da luz conforme avanzamos.

El ecumenismo en perspectiva mundial

Aún hay otro aspecto del ecumenismo de la vida que es muy importante para mí. Del ecumenismo de la vida forma parte la ampliación de horizontes y el pensar con una perspectiva universal y auténticamente católica.

Desde hace algunos años, tengo la posibilidad de contemplar parcialmente desde fuera las relaciones eclesiales en Alemania, no sólo desde Roma (lo que a algunos quizá parezca más bien sospechoso), sino con una perspectiva universal, gracias a numerosos viajes por todo el mundo. Ello me ha enseñado a valorar de una manera absolutamente nueva las ventajas del «sistema alemán», pero también constato hasta qué punto estamos obsesionados en Alemania con nuestros propios problemas. Lo cual lleva –no sólo en la Iglesia, sino, como es obvio, en la vida política general– a una incapacidad para acometer reformas y a un inmovilismo que asfixia toda posibilidad de vida. La Iglesia alemana necesita con urgencia un soplo de aire fresco procedente del exterior. También eclesialmente tenemos todavía que descubrir Europa: ¿acaso conocemos otras Iglesias europeas? Sin duda, los viajes con finalidad informativa –que son algo más que simples viajes de vacaciones– a los países europeos le harían bien a nuestro ecumenismo.

Ya en otras ocasiones me he referido a la necesidad de ampliar ecumenismo hacia el Oriente. Más perentoria aún se hace esta exigencia con la ampliación de Europa en esa dirección. La integración de los estados de la Europa del Este en la Unión Europea constituye un reto extraordinario y una oportunidad única. Sin embargo, sólo podrá tener éxito si embarcamos en este proyecto a las Iglesias ortodoxas, que desde hace siglos determinan la cultura y la mentalidad de estos pueblos. Ello vale especialmente para la Iglesia ortodoxa rusa. Basta conocer un poco los iconos, los cantos litúrgicos y las antiguas iglesias de la Europa del Este para saber cuán rica es la cultura religiosa allí existente, una cultura de la que nosotros, quienes vivimos en el religiosamente depauperado Occidente, tenemos mucho que aprender. El ecumenismo con el Oriente europeo tiene una importancia vital para el futuro de Europa.

Además de la ampliación hacia el Oriente, me gustaría hablar de la ampliación del ecumenismo hacia el Sur. En África, Asia y Latinoamérica, las relaciones con las Iglesias tradicionales (sobre todo con anglicanos y luteranos) funcionan bien de momento. Pero allí nos vemos confrontados con un vertiginoso incremento de las Iglesias pentecostalistas y evangélicas. Con algunas de ellas hemos podido establecer fructíferas relaciones; otras son tan agresivamente fundamentalistas y proselitistas que el diálogo con ellas, cuando no es por completo imposible, sólo puede realizarse con extremas dificultades.

También entre nosotros existen numerosas sectas nuevas y antiguas, así como nuevos movimientos religiosos (New Age, Cienciología, las llamadas «religiones juveniles», etc.). En la actualidad, en el ecumenismo y en el paisaje religioso se está produciendo un importante cambio de escenario. Amén del encuentro con el islam, tenemos ante nosotros nuevos retos ecuménicos.

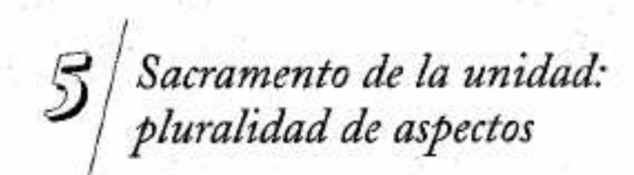
Europa posee una rica herencia cultural marcada por el espíritu del cristianismo. Al margen del cristianismo, Europa no existe. Pero la tragedia de Europa es que la división eclesial iniciada en este continente es una de las causas del moderno secularismo. En este vacío, se introducen ahora las sectas y los nuevos movimientos religiosos. Este nuevo reto sólo podremos superarlo en común, lo cual significa: ecuménicamente.

Una esperanza que no se frustrará

A modo de conclusión, me gustaría hacer mía una oración del *abbé* Couturier. Nos dice qué es lo que podemos esperar y cómo debemos orar por ello:

> «Señor Jesucristo,
> Tú has orado para que todos seamos uno.
> Te pedimos por la unidad de los cristianos,
> Tal como Tú la quieres
> Y del modo en que Tú la quieres.
> Danos tu Espíritu
> Para sobrellevar el dolor de la separación,
> Reconocer nuestra culpa
> Y esperar contra toda esperanza».

«Esperar contra toda esperanza»...: para los cristianos es posible. Eso quiere decir: no nos sumemos a los mojigatos que se creen muy listos. Mantengamos la esperanza en alto. En cuanto cristianos, deberíamos llevarla escrita en el rostro, y para ello tenemos, en cuanto cristianos, razones más que suficien-



MEDITACIÓN TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL SOBRE LA EUCARISTÍA*

La eucaristía como testamento de Jesús

«EN la víspera de su pasión», «en la noche en que iba a ser entregado»: con esta datación, la Iglesia informa, en el transcurso de la eucaristía, sobre el fundamento tanto histórico como material de aquello que está realizando. Atribuye la institución de la eucaristía a una acción de Jesucristo en la víspera de su muerte, y en esta voluntad instituyente no sólo ve el impar punto de partida histórico, sino la permanente norma material de su celebración eucarística.

La consideración histórico-crítica de los cuatro relatos neotestamentarios de la última cena ha llevado con frecuencia a impugnar esta legitimación tanto histórica como material de la

* Este trabajo fue publicado originariamente bajo el título «Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie»: *Internationale katholis-*

Europa posee una rica herencia cultural marcada por el espíritu del cristianismo. Al margen del cristianismo, Europa no existe. Pero la tragedia de Europa es que la división eclesial iniciada en este continente es una de las causas del moderno secularismo. En este vacío, se introducen ahora las sectas y los nuevos movimientos religiosos. Este nuevo reto sólo podremos superarlo en común, lo cual significa: ecuménicamente.

Una esperanza que no se frustrará

A modo de conclusión, me gustaría hacer mía una oración del *abbé* Couturier. Nos dice qué es lo que podemos esperar y cómo debemos orar por ello:

> «Señor Jesucristo,
> Tú has orado para que todos seamos uno.
> Te pedimos por la unidad de los cristianos,
> Tal como Tú la quieres
> Y del modo en que Tú la quieres.
> Danos tu Espíritu
> Para sobrellevar el dolor de la separación,
> Reconocer nuestra culpa
> Y esperar contra toda esperanza».

«Esperar contra toda esperanza»...: para los cristianos es posible. Eso quiere decir: no nos sumemos a los mojigatos que se creen muy listos. Mantengamos la esperanza en alto. En cuanto cristianos, deberíamos llevarla escrita en el rostro, y para ello tenemos, en cuanto cristianos, razones más que suficientes. Podemos fiarnos del Espíritu de Dios, que es quien ha puesto en marcha el movimiento ecuménico: Él siempre depara sorpresas. Él llevará a buen término lo que ha comenzado... cuándo quiera y cómo quiera. Él mostrará al mundo entero que Jesús es nuestra paz. Es la paz del mundo.

5 | *Sacramento de la unidad: pluralidad de aspectos*

MEDITACIÓN TEOLÓGICO-FUNDAMENTAL SOBRE LA EUCARISTÍA*

La eucaristía como testamento de Jesús

«EN la víspera de su pasión», «en la noche en que iba a ser entregado»: con esta datación, la Iglesia informa, en el transcurso de la eucaristía, sobre el fundamento tanto histórico como material de aquello que está realizando. Atribuye la institución de la eucaristía a una acción de Jesucristo en la víspera de su muerte, y en esta voluntad instituyente no sólo ve el impar punto de partida histórico, sino la permanente norma material de su celebración eucarística.

La consideración histórico-crítica de los cuatro relatos neotestamentarios de la última cena ha llevado con frecuencia a impugnar esta legitimación tanto histórica como material de la

* Este trabajo fue publicado originariamente bajo el título «Einheit und Vielfalt der Aspekte der Eucharistie. Zur neuerlichen Diskussion um Grundgestalt und Grundsinn der Eucharistie»: *Internationale katholische Zeitschrift (Communio)* 14 (1985), pp. 196-215 (trad. cast.: «Unidad y pluralidad de aspectos en la eucaristía»: *Communio* [Revisa Internacional de Teología] 7 [1985], pp. 233-250); reimpreso en W. KASPER, *Theologie und Kirche*, Mainz 1987, pp. 300-320 (trad. cast.: *Teología e Iglesia*, Herder, Barcelona 1989, pp. 416-444). Las referencias bibliográficas corresponden al momento de la redacción.

eucaristía, creando así un abismo entre Jesús y la Iglesia, entre la última cena y la eucaristía[1]. Desde tal perspectiva, Jesús era y es situado en la tradición de la crítica profética del culto; la «partición del pan» de la Iglesia primitiva era y es entendida como una comida en común, sin significado cultual ni relación especial alguna con la última cena de Jesús. Sólo en el cristianismo helenista, y a imitación de los misterios cúlticos del paganismo, se habrían transformado estas comidas en la cena sacramental del Señor[2]. Pero por este camino no se llega más allá de analogías de carácter muy general. Precisamente la doble acción que caracteriza los relatos de la última cena –partir y repartir el pan, por un lado; beber de una misma copa, por otro– no puede ser explicada por la influencia de las religiones mistéricas. Estos gestos, por el contrario, encajan sin problemas en el rito del banquete festivo judío (o también en el de la cena pascual)[3]. Esto vale sobre todo para el elemento que, ya des-

1. No es éste el lugar adecuado para presentar y ponderar en detalle la inabarcable discusión al respecto. Para una visión de conjunto de la investigación exegética cf. H. LESSIG, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, tesis doctoral presentada en Bonn en 1953; E. SCHWEIZER, «Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht», en *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, pp. 344-370; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972; F. HAHN, «Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls»: *Evangelische Theologie* (EvTh) 35 (1975), pp. 553-563; H. FELD, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt 1976, pp. 4-76.
2. Tal es la posición de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958[4], 285-287 (trad. cast.: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salmanca 2000); ID., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968[4], 42s., 61s., 146ss., 314s. (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997).
3. El trasfondo judío ha sido destacado, sobre todo, por J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960[3] (trad. cast.: *La última cena: palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980). No obstante, Jeremias

de muy pronto, dio el nombre de «eucaristía» a todo el acontecimiento. A saber: el nombre «eucaristía» se remonta a la alabanza (*beraka; eulogia, eucharistia*) que el cabeza de familia pronunciaba, antes de la comida, sobre la tercera copa con vino, la copa de la bendición (cf. 1 Co 10,16)[4].

Sin embargo, si se considera el asunto con más detenimiento, se echa de ver que Jesús, en su última cena, no se limita a hacer suyas ciertas costumbres judías de mesa ya existentes, sino que, al mismo tiempo, las modifica y les confiere un nuevo acento. Esto acontece por partida doble: por una parte, y apartándose de la costumbre judía, Jesús ofrece la copa del cabeza de familia a todos los comensales para que beban de ella; por otra, acompaña la presentación del pan y del vino con palabras interpretativas[5]. Así pues, la última cena de Jesús no tiene, en el fondo, parangón; se trata de un fenómeno *sui generis*, que desborda las categorías habituales[6].

La distinta versión de los cuatro relatos neotestamentarios de la última cena muestra, sin embargo, que las palabras que éstos nos transmiten no son las palabras originarias de Jesús. Las palabras y la acción de Jesús nos salen más bien al en-

1971. Para el trasfondo veterotestamentario general es importante F. HAHN, «Die alttestamentlichen Motive in de urchristlichen Abendmahlsüberlieferung»: *EvTh* 27 (1967), pp. 337-374.
4. Cf. STRACK-BILLERBECK IV, pp. 620s., 627s.; J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 103ss.
5. Así, sobre todo, H. SCHÜRMANN, «Die Gestaltung der urchristlichen Eucharistiefeier», en *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, pp. 79ss; ID., «Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeiten», en *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1975, pp. 76ss. (trad. cast.: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Sígueme, Salamanca 1982). En el mismo sen-

eucaristía, creando así un abismo entre Jesús y la Iglesia, entre la última cena y la eucaristía[1]. Desde tal perspectiva, Jesús era y es situado en la tradición de la crítica profética del culto; la «partición del pan» de la Iglesia primitiva era y es entendida como una comida en común, sin significado cultual ni relación especial alguna con la última cena de Jesús. Sólo en el cristianismo helenista, y a imitación de los misterios cúlticos del paganismo, se habrían transformado estas comidas en la cena sacramental del Señor[2]. Pero por este camino no se llega más allá de analogías de carácter muy general. Precisamente la doble acción que caracteriza los relatos de la última cena –partir y repartir el pan, por un lado; beber de una misma copa, por otro– no puede ser explicada por la influencia de las religiones mistéricas. Estos gestos, por el contrario, encajan sin problemas en el rito del banquete festivo judío (o también en el de la cena pascual)[3]. Esto vale sobre todo para el elemento que, ya des-

1. No es éste el lugar adecuado para presentar y ponderar en detalle la inabarcable discusión al respecto. Para una visión de conjunto de la investigación exegética cf. H. LESSIG, *Die Abendmahlsprobleme im Lichte der neutestamentlichen Forschung seit 1900*, tesis doctoral presentada en Bonn en 1953; E. SCHWEIZER, «Das Herrenmahl im Neuen Testament. Ein Forschungsbericht», en *Neotestamentica*, Zürich-Stuttgart 1963, pp. 344-370; H. PATSCH, *Abendmahl und historischer Jesus*, Stuttgart 1972; F. HAHN, «Zum Stand der Erforschung des urchristlichen Herrenmahls»: *Evangelische Theologie* (EvTh) 35 (1975), pp. 553-563; H. FELD, *Das Verständnis des Abendmahls*, Darmstadt 1976, pp. 4-76.
2. Tal es la posición de R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen 1958[4], 285-287 (trad. cast.: *Historia de la tradición sinóptica*, Sígueme, Salmanca 2000); ID., *Theologie des Neuen Testaments*, Tübingen 1968[4], 42s., 61s., 146ss., 314s. (trad. cast.: *Teología del Nuevo Testamento*, Sígueme, Salamanca 1997).
3. El trasfondo judío ha sido destacado, sobre todo, por J. JEREMIAS, *Die Abendmahlsworte Jesu*, Göttingen 1960[3] (trad. cast.: *La última cena: palabras de Jesús*, Cristiandad, Madrid 1980). No obstante, Jeremias basa unilateralmente su propia interpretación en la tesis de que la última cena fue una comida pascual. La misma opinión se mantiene en STRACK-BILLERBECK IV, pp. 74-76. Para esta cuestión cf. R. FENEBERG, *Christliche Passafeier und Abendmahl. Eine biblisch-hermeneutische Untersuchung der neutestamentlichen Einsetzungsberichte*, München

de muy pronto, dio el nombre de «eucaristía» a todo el acontecimiento. A saber: el nombre «eucaristía» se remonta a la alabanza (*beraka; eulogia, eucharistia*) que el cabeza de familia pronunciaba, antes de la comida, sobre la tercera copa con vino, la copa de la bendición (cf. 1 Co 10,16)[4].

Sin embargo, si se considera el asunto con más detenimiento, se echa de ver que Jesús, en su última cena, no se limita a hacer suyas ciertas costumbres judías de mesa ya existentes, sino que, al mismo tiempo, las modifica y les confiere un nuevo acento. Esto acontece por partida doble: por una parte, y apartándose de la costumbre judía, Jesús ofrece la copa del cabeza de familia a todos los comensales para que beban de ella; por otra, acompaña la presentación del pan y del vino con palabras interpretativas[5]. Así pues, la última cena de Jesús no tiene, en el fondo, parangón; se trata de un fenómeno *sui generis*, que desborda las categorías habituales[6].

La distinta versión de los cuatro relatos neotestamentarios de la última cena muestra, sin embargo, que las palabras que éstos nos transmiten no son las palabras originarias de Jesús. Las palabras y la acción de Jesús nos salen más bien al en-

1971. Para el trasfondo veterotestamentario general es importante F. HAHN, «Die alttestamentlichen Motive in de urchristlichen Abendmahlsüberlieferung»: *EvTh* 27 (1967), pp. 337-374.
4. Cf. STRACK-BILLERBECK IV, pp. 620s., 627s.; J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 103ss.
5. Así, sobre todo, H. SCHÜRMANN, «Die Gestaltung der urchristlichen Eucharistiefeier», en *Ursprung und Gestalt. Erörterungen und Besinnungen zum Neuen Testament*, Düsseldorf 1970, pp. 79ss; ID., «Das Weiterleben der Sache Jesu im nachösterlichen Herrenmahl. Die Kontinuität der Zeiten», en *Jesu ureigener Tod. Exegetische Besinnungen und Ausblicke*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1975, pp. 76ss. (trad. cast.: *¿Cómo entendió y vivió Jesús su muerte? Reflexiones exegéticas y panorámica*, Sígueme, Salamanca 1982). En el mismo sentido cf. G. DELLING, art. «Abendmahl II. Urchristliches Mahl-Verständnis»: *Theologische Realenzyklopädie* (= *TRE*) I (1977), p. 49.
6. Eso opina J. BETZ, en *Mysterium Salutis* (MySal) IV/2, Einsiedeln-Zürich-Köln 1973, pp. 193ss (trad. cast.: *Mysterium Salutis* IV/2, Cristiandad, Madrid 1975).

cuentro en la fe y la liturgia de la Iglesia primitiva. Pablo califica su relato de la última cena de «tradición» recibida «del Señor» (1 Co 11,23)[7]. Puesto que todos estos textos nos transmiten, cada cual a su manera, elementos tradicionales antiguos, resulta difícil establecer la forma prístina de la tradición, y mucho más el exacto tenor originario de las palabras interpretativas e instituyentes de Jesús; a lo sumo, cabe formular hipótesis al respecto[8]. La credibilidad histórica de los relatos de la última cena no queda comprometida por este hecho, pues todos ellos narran de manera coincidente el singular e impar acontecimiento, el cual tiene su razón suficiente –incluso si se considera desde un punto de vista meramente histórico– en Jesús, y nada más que en Jesús.

Esto es tanto más cierto cuanto que cabe mostrar que las palabras y los gestos de Jesús que han llegado a nosotros se hallan en consonancia plena con su mensaje y su forma de ac-

7. H. CONZELMANN, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, p. 76, llama la atención sobre el círculo hermenéutico que con ello se genera, así como sobre los límites de la pregunta aclaratoria por las palabras originarias de Jesús en la última cena. Sin embargo, este círculo ha de ser comprendido con mayor profundidad desde el trasfondo de la propia tradición de Jesús en y a través de la tradición de la Iglesia, y valorado teológicamente de manera positiva sobre el trasfondo de la unión de Cristo y la Iglesia.
8. De esta opinión disiente R. Pesch, quien sitúa el relato de Marcos en la vida de Jesús, a diferencia de la etiología cultual de Pablo, cuyo *Sitz im Leben* se encuentra en la comunidad primitiva. Cf. R. PESCH, *Das Markusevangelium* II, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1977, pp. 354ss.; ID., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1977, esp. p. 54. Frente a ello, hay que tener en cuenta sin embargo, como señalan muchos otros estudiosos, que Marcos y, dependiendo de él, Mateo ofrecen, en comparación con Pablo y Lucas, un texto más estilizado litúrgicamente, por cuanto ambos reúnen las palabras pronunciadas sobre el pan y la copa, en vez de

tuar; es más, su lógica interna sólo se puede comprender desde el trasfondo de la vida de Jesús[9]. A saber: la predicación de Jesús no se caracteriza sólo por el anuncio de la pronta irrupción de la *basileia* (reinado) de Dios, sino también por vincular ésta a su propia venida, a su persona. Otra característica es que Jesús entiende la llegada de la *basileia* con ayuda de la imagen del banquete y piensa que tal llegada se celebra anticipadamente en todo banquete. Igualmente, su última comida tiene lugar, como da a entender la proyección escatológica que le es propia, bajo la perspectiva y el dinamismo de la *basileia* que ya despunta (Mc 14,25). Este *logion* muestra además que Jesús, a pesar de la reprobación de que es objeto, y ante su inminente muerte, se mantiene firme en su mensaje. La fidelidad de Dios se manifiesta también –y precisamente– en medio de la infidelidad humana. En este momento, Dios vincula aún más estrechamente su salvación a la persona de Jesús y constituye a éste en siervo suyo, quien de forma vicaria entrega su vida «por muchos» (Mc 14,21; 1 Co 11,24, en referencia a Is 53,10ss). Así, por medio de su muerte vicaria, funda sobre su sangre una nueva alianza para muchos (Lc 22,20; 1 Co 11,25, en referencia a Jr 31,31)[10]. En la última cena, Jesús proclama esta nueva realidad salvífica; al mismo tiempo, presenta simbólicamente la nueva comunidad de salvación en las acciones sacramentales de repartir el pan y el vino; por último, se identifica expresamente a sí mismo con los dones del pan y el vino, y lo hace de manera tan inequívoca que él mismo, en la entrega de su propia persona, pasa a ser la Nueva Alianza, la realidad escatológica de la salvación.

9. Esta continuidad la ponen de relieve, cada uno a su manera, por J. Betz,

cuentro en la fe y la liturgia de la Iglesia primitiva. Pablo califica su relato de la última cena de «tradición» recibida «del Señor» (1 Co 11,23)[7]. Puesto que todos estos textos nos transmiten, cada cual a su manera, elementos tradicionales antiguos, resulta difícil establecer la forma prístina de la tradición, y mucho más el exacto tenor originario de las palabras interpretativas e instituyentes de Jesús; a lo sumo, cabe formular hipótesis al respecto[8]. La credibilidad histórica de los relatos de la última cena no queda comprometida por este hecho, pues todos ellos narran de manera coincidente el singular e impar acontecimiento, el cual tiene su razón suficiente –incluso si se considera desde un punto de vista meramente histórico– en Jesús, y nada más que en Jesús.

Esto es tanto más cierto cuanto que cabe mostrar que las palabras y los gestos de Jesús que han llegado a nosotros se hallan en consonancia plena con su mensaje y su forma de ac-

7. H. Conzelmann, *Grundriss der Theologie des Neuen Testaments*, München 1967, p. 76, llama la atención sobre el círculo hermenéutico que con ello se genera, así como sobre los límites de la pregunta aclaratoria por las palabras originarias de Jesús en la última cena. Sin embargo, este círculo ha de ser comprendido con mayor profundidad desde el trasfondo de la propia tradición de Jesús en y a través de la tradición de la Iglesia, y valorado teológicamente de manera positiva sobre el trasfondo de la unión de Cristo y la Iglesia.
8. De esta opinión disiente R. Pesch, quien sitúa el relato de Marcos en la vida de Jesús, a diferencia de la etiología cultual de Pablo, cuyo *Sitz im Leben* se encuentra en la comunidad primitiva. Cf. R. Pesch, *Das Markusevangelium* II, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1977, pp. 354ss.; Id., *Wie Jesus das Abendmahl hielt. Der Grund der Eucharistie*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1977, esp. p. 54. Frente a ello, hay que tener en cuenta sin embargo, como señalan muchos otros estudiosos, que Marcos y, dependiendo de él, Mateo ofrecen, en comparación con Pablo y Lucas, un texto más estilizado litúrgicamente, por cuanto ambos reúnen las palabras pronunciadas sobre el pan y la copa, en vez de dejarlas separadas, como Pablo y Lucas, por la comida que transcurre entre medias. Entre otros, cf. G. Bornkamm, «Herrenmahl und Kirche bei Paulus», en *Studien zu Antike und Christentum* (*Gesammelte Aufsätze*, vol. 2), München 1959, pp. 150ss.; H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 74; G. Delling, *op. cit.*, pp. 48, 51 y 54.

tuar; es más, su lógica interna sólo se puede comprender desde el trasfondo de la vida de Jesús[9]. A saber: la predicación de Jesús no se caracteriza sólo por el anuncio de la pronta irrupción de la *basileia* (reinado) de Dios, sino también por vincular ésta a su propia venida, a su persona. Otra característica es que Jesús entiende la llegada de la *basileia* con ayuda de la imagen del banquete y piensa que tal llegada se celebra anticipadamente en todo banquete. Igualmente, su última comida tiene lugar, como da a entender la proyección escatológica que le es propia, bajo la perspectiva y el dinamismo de la *basileia* que ya despunta (Mc 14,25). Este *logion* muestra además que Jesús, a pesar de la reprobación de que es objeto, y ante su inminente muerte, se mantiene firme en su mensaje. La fidelidad de Dios se manifiesta también –y precisamente– en medio de la infidelidad humana. En este momento, Dios vincula aún más estrechamente su salvación a la persona de Jesús y constituye a éste en siervo suyo, quien de forma vicaria entrega su vida «por muchos» (Mc 14,21; 1 Co 11,24, en referencia a Is 53,10ss). Así, por medio de su muerte vicaria, funda sobre su sangre una nueva alianza para muchos (Lc 22,20; 1 Co 11,25, en referencia a Jr 31,31)[10]. En la última cena, Jesús proclama esta nueva realidad salvífica; al mismo tiempo, presenta simbólicamente la nueva comunidad de salvación en las acciones sacramentales de repartir el pan y el vino; por último, se identifica expresamente a sí mismo con los dones del pan y el vino, y lo hace de manera tan inequívoca que él mismo, en la entrega de su propia persona, pasa a ser la Nueva Alianza, la realidad escatológica de la salvación.

9. Esta continuidad la ponen de relieve, cada uno a su manera, por J. Betz, H. Schürmann, H. Patsch, G. Delling y otros. En sus obras puede encontrarse una detallada fundamentación de las consideraciones que siguen.
10. Cf. al respecto K. Kertelge (ed.), *Der Tod Jesu. Deutungen im Neuen Testament*, Freiburg i. B. – Basel – Wien 1976.

Las palabras y los gestos de Jesús durante la última cena son, por tanto, el compendio de toda su vida y, al mismo tiempo, la interpretación anticipadora de su muerte. Están avalados, por así decirlo, por su vida y, sobre todo, por su muerte, al margen de las cuales serían como moneda sin garantía[11]. Vistos en el contexto de la vida y muerte de Jesús, son su testamento, merced al cual su obra ha de permanecer y surtir efecto más allá de su muerte. Más aún, este legado de Jesús es un legado que él se hace a sí mismo y por medio del cual pretende continuar al lado de los suyos y seguir haciéndose presente para los suyos. Este autolegado en forma de presencia permanente junto a los suyos es, por consiguiente, el punto de partida y el fundamento de la eucaristía[12].

La doctrina católica de la eucaristía y la doctrina protestante de la cena concuerdan a la hora de ubicar el punto de partida en el testamento de Jesús. Lutero interpreta la cena sobre el trasfondo único de dicho testamento, en el que ve una síntesis de la encarnación y la muerte de Cristo. Sin embargo, en tanto en cuanto dilucida unilateralmente el *testamentum* como garantía de la promesa del perdón de los pecados, no tiene más remedio que poner unilateralmente de relieve el aspecto de la recepción pasiva en la fe y contraponerlo al aspecto del don y la entrega. Así, establece una nítida separación entre el *sacramentum*, que es recibido pasivamente, y el *sacrificium*, que es realizado activamente y que él rechaza con toda rotundidad. Su doctrina de la cena se funda, de manera por completo *catabática*, en una cristología «descendente»; el elemento *anabático* del movimiento de «abajo» a «arriba» queda, por el contrario, excluido[13].

Sin embargo, si se considera el autolegado de Jesús, es posible distinguir sin dificultad dos dimensiones. En las palabras de la cena, Jesús interpreta la entrega de su vida con ayuda de la forma pasiva: cuerpo entregado y sangre derramada. Estos semitismos expresan en un lenguaje respetuosamente encubridor la acción de Dios, a la que Jesús responde obediente. Puesto que él siente que debe todo su ser a Dios Padre, también la nueva realidad salvífica se hace presente en la cena bajo el signo de la alabanza embebida de agradecimiento. Esta acción de gracias es la expresión verbal de una entrega sacrificial de la propia persona a la voluntad del Padre. La terminología sacrificial de la sangre de la alianza que se derrama, presente en la versión de Mateo (Mt 26,28, en referencia a Ex 24,8), no es, pues, mera casualidad, sino que resulta adecuada a los hechos y es, en esa misma medida, irrenunciable[14]. La entrega sacrificial de Jesús al Padre tiene su correspondencia en la consuntiva entrega «por muchos». Así, en la cena, Jesús se hace, justamente en su entrega al Padre, ofrenda de salvación para los seres humanos.

Por consiguiente, la última cena de Jesús no sólo revela –recapitulándola– su misión, sino su esencia más profunda: ser de Dios y para Dios y, en ello mismo, ser para los hombres. Él es *eucharistia* y *eulogia*, acción de gracias y bendición, en persona. En este sentido abarcante, la persona de Jesús es el centro de todo; y la cristología, el trasfondo y la perspectiva interpretativa de la eucaristía. De cara a la discusión en curso, ello

14. No podemos entrar aquí en las complicadas cuestiones exegéticas concretas en torno a la idea jesuánica de sacrificio. Además de *supra* nota 10, e *infra* nota 33 y siguientes, cf. F. Hahn, «Das Verständnis des

Las palabras y los gestos de Jesús durante la última cena son, por tanto, el compendio de toda su vida y, al mismo tiempo, la interpretación anticipadora de su muerte. Están avalados, por así decirlo, por su vida y, sobre todo, por su muerte, al margen de las cuales serían como moneda sin garantía[11]. Vistos en el contexto de la vida y muerte de Jesús, son su testamento, merced al cual su obra ha de permanecer y surtir efecto más allá de su muerte. Más aún, este legado de Jesús es un legado que él se hace a sí mismo y por medio del cual pretende continuar al lado de los suyos y seguir haciéndose presente para los suyos. Este autolegado en forma de presencia permanente junto a los suyos es, por consiguiente, el punto de partida y el fundamento de la eucaristía[12].

La doctrina católica de la eucaristía y la doctrina protestante de la cena concuerdan a la hora de ubicar el punto de partida en el testamento de Jesús. Lutero interpreta la cena sobre el trasfondo único de dicho testamento, en el que ve una síntesis de la encarnación y la muerte de Cristo. Sin embargo, en tanto en cuanto dilucida unilateralmente el *testamentum* como garantía de la promesa del perdón de los pecados, no tiene más remedio que poner unilateralmente de relieve el aspecto de la recepción pasiva en la fe y contraponerlo al aspecto del don y la entrega. Así, establece una nítida separación entre el *sacramentum*, que es recibido pasivamente, y el *sacrificium*, que es realizado activamente y que él rechaza con toda rotundidad. Su doctrina de la cena se funda, de manera por completo *catabática*, en una cristología «descendente»; el elemento *anabático* del movimiento de «abajo» a «arriba» queda, por el contrario, excluido[13].

11. Así, J. RATZINGER, *Eucharistie – Mitte der Kirche*, München 1978, pp. 10 y 18.
12. Tal es la opinión de J. BETZ, *op. cit.*, pp. 263s.
13. Esto se ve muy claramente en *De captivitate babylonica Ecclesiae* (1520): WA 6, pp. 512-526.

Sin embargo, si se considera el autolegado de Jesús, es posible distinguir sin dificultad dos dimensiones. En las palabras de la cena, Jesús interpreta la entrega de su vida con ayuda de la forma pasiva: cuerpo entregado y sangre derramada. Estos semitismos expresan en un lenguaje respetuosamente encubridor la acción de Dios, a la que Jesús responde obediente. Puesto que él siente que debe todo su ser a Dios Padre, también la nueva realidad salvífica se hace presente en la cena bajo el signo de la alabanza embebida de agradecimiento. Esta acción de gracias es la expresión verbal de una entrega sacrificial de la propia persona a la voluntad del Padre. La terminología sacrificial de la sangre de la alianza que se derrama, presente en la versión de Mateo (Mt 26,28, en referencia a Ex 24,8), no es, pues, mera casualidad, sino que resulta adecuada a los hechos y es, en esa misma medida, irrenunciable[14]. La entrega sacrificial de Jesús al Padre tiene su correspondencia en la consuntiva entrega «por muchos». Así, en la cena, Jesús se hace, justamente en su entrega al Padre, ofrenda de salvación para los seres humanos.

Por consiguiente, la última cena de Jesús no sólo revela –recapitulándola– su misión, sino su esencia más profunda: ser de Dios y para Dios y, en ello mismo, ser para los hombres. Él es *eucharistia* y *eulogia*, acción de gracias y bendición, en persona. En este sentido abarcante, la persona de Jesús es el centro de todo; y la cristología, el trasfondo y la perspectiva interpretativa de la eucaristía. De cara a la discusión en curso, ello

14. No podemos entrar aquí en las complicadas cuestiones exegéticas concretas en torno a la idea jesuánica de sacrificio. Además de *supra* nota 10, e *infra* nota 33 y siguientes, cf. F. HAHN, «Das Verständnis des Opfers im Neuen Testament», en (K. Lehmann y E. Schlink [eds.]) *Das Opfer Jesu Christi und seine Gegenwart in der Kirche. Klärungen zum Opfercharakter des Herrenmahles*, Freiburg i.B. – Göttingen 1983, pp. 51-91.

significa que, a la hora de entender la eucaristía, todo enfoque meramente funcional o existencial está condenado a resultar insuficiente[15].

La eucaristía como memoria (*anámnesis*)

Si, para fundamentar la eucaristía, se toma un punto de partida radicalmente cristológico, como nosotros hemos intentado, la celebración de la eucaristía no puede ser considerada un complemento –y mucho menos una ampliación– del acontecimiento Cristo, y en especial del acontecimiento de la cruz; pero tampoco debe ser entendida como su prolongación o repetición. La eucaristía responde, más bien, a la ley de una-vez-para-siempre del acontecimiento Cristo y del acontecimiento de la cruz; por eso, su relación con éstos no puede ser descrita más que con la categoría bíblica de *memoriale* (*zikkaron; anamnesis; memoria*), la remembranza que actualiza.

Ya las versiones del relato de la última cena que ofrecen Pablo y Lucas conocen la fórmula: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Co 11,24s). El origen de este llamado «mandato de repetición» es materia de controversia[16]. Tras haber sido rechazada con razón la idea de que deriva de los banquetes helenísticos en honor de los difuntos, y después de que la tesis que –a través de la teología de los misterios– lo retrotrae a las religiones mistéricas se revelara igualmente problemática desde el punto de vista histórico, el interés de los estudiosos se centra en su posible arraigo en el Antiguo Testamen-

15. El primer planteamiento lo defiende H. KÜNG, *Christ Sein*, München 1974, pp. 312-315 (trad. cast.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996); el

to y el judaísmo[17]. En cualquier caso, la memoria, tal como la entiende la Biblia, no es un recuerdo subjetivo, sino una conmemoración litúrgico-sacramental en la que la acción salvífica del pasado es actualizada de forma simbólico-real y objetiva. Esto vale, por ejemplo, para la fiesta de las chozas (Lv 23,33ss) y, sobre todo, para la de la Pascua en cuanto aniversario de la liberación de la esclavitud de Egipto (Ex 12,14). Así, de generación en generación, todo israelita está obligado a «verse a sí mismo como si hubiera salido de Egipto»[18]. A través de la actualización litúrgica, la acción salvífica pretérita es, en último término, presentada y hecha valer ante Dios, para que Él se acuerde de ella y la lleve a su plenitud escatológica. La mirada retrospectiva y rememoradora al servicio de la actualización en el presente está, por consiguiente, vinculada a una anticipadora mirada a la consumación futura. Así, la remembranza bíblica reúne las tres dimensiones temporales.

Desde muy pronto intentaron los padres de la Iglesia desarrollar la idea de la actualización sacramental objetiva con ayuda del pensamiento tipológico de la Biblia; más tarde, recurrieron a la idea platónica de símbolo real para hacer com-

17. La tesis de la procedencia a partir del banquete helenístico en homenaje a los muertos la defiende sobre todo H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, vol. 8), Bonn 1926. La derivación a partir de las religiones mistéricas influyó de forma importante en la teología de los misterios de O. Casel, como puede leerse a modo de recapitulación en O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 4ª ed. ampl. y rev. al cuidado de B. Neunheuser, Regensburg 1960 (trad. cast.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002). El trasfondo veterotestamentario y judío ha sido puesto de relieve por J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 229-246; M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Seigneur, sacrifice d'action de Grâce et d'intercession*, Neuchâtel-

significa que, a la hora de entender la eucaristía, todo enfoque meramente funcional o existencial está condenado a resultar insuficiente[15].

La eucaristía como memoria (*anámnesis*)

Si, para fundamentar la eucaristía, se toma un punto de partida radicalmente cristológico, como nosotros hemos intentado, la celebración de la eucaristía no puede ser considerada un complemento –y mucho menos una ampliación– del acontecimiento Cristo, y en especial del acontecimiento de la cruz; pero tampoco debe ser entendida como su prolongación o repetición. La eucaristía responde, más bien, a la ley de una-vez-para-siempre del acontecimiento Cristo y del acontecimiento de la cruz; por eso, su relación con éstos no puede ser descrita más que con la categoría bíblica de *memoriale* (*zikkaron; anamnesis; memoria*), la remembranza que actualiza.

Ya las versiones del relato de la última cena que ofrecen Pablo y Lucas conocen la fórmula: «Haced esto en memoria mía» (Lc 22,19; 1 Co 11,24s). El origen de este llamado «mandato de repetición» es materia de controversia[16]. Tras haber sido rechazada con razón la idea de que deriva de los banquetes helenísticos en honor de los difuntos, y después de que la tesis que –a través de la teología de los misterios– lo retrotrae a las religiones mistéricas se revelara igualmente problemática desde el punto de vista histórico, el interés de los estudiosos se centra en su posible arraigo en el Antiguo Testamen-

15. El primer planteamiento lo defiende H. KÜNG, *Christ Sein*, München 1974, pp. 312-315 (trad. cast.: *Ser cristiano*, Trotta, Madrid 1996); el segundo, W. MARXSEN, *Das Abendmahl als christologisches Problem*, Gütersloh 1963.
16. Cf. la visión de conjunto que ofrece P. NEUENZEIT, *Das Herrenmahl. Studien zur paulinischen Eucharistieauffassung*, München 1960, pp. 136-147.

to y el judaísmo[17]. En cualquier caso, la memoria, tal como la entiende la Biblia, no es un recuerdo subjetivo, sino una conmemoración litúrgico-sacramental en la que la acción salvífica del pasado es actualizada de forma simbólico-real y objetiva. Esto vale, por ejemplo, para la fiesta de las chozas (Lv 23,33ss) y, sobre todo, para la de la Pascua en cuanto aniversario de la liberación de la esclavitud de Egipto (Ex 12,14). Así, de generación en generación, todo israelita está obligado a «verse a sí mismo como si hubiera salido de Egipto»[18]. A través de la actualización litúrgica, la acción salvífica pretérita es, en último término, presentada y hecha valer ante Dios, para que Él se acuerde de ella y la lleve a su plenitud escatológica. La mirada retrospectiva y rememoradora al servicio de la actualización en el presente está, por consiguiente, vinculada a una anticipadora mirada a la consumación futura. Así, la remembranza bíblica reúne las tres dimensiones temporales.

Desde muy pronto intentaron los padres de la Iglesia desarrollar la idea de la actualización sacramental objetiva con ayuda del pensamiento tipológico de la Biblia; más tarde, recurrieron a la idea platónica de símbolo real para hacer com-

17. La tesis de la procedencia a partir del banquete helenístico en homenaje a los muertos la defiende sobre todo H. LIETZMANN, *Messe und Herrenmahl. Eine Studie zur Geschichte der Liturgie* (Arbeiten zur Kirchengeschichte, vol. 8), Bonn 1926. La derivación a partir de las religiones mistéricas influyó de forma importante en la teología de los misterios de O. Casel, como puede leerse a modo de recapitulación en O. CASEL, *Das christliche Kultmysterium*, 4ª ed. ampl. y rev. al cuidado de B. Neunheuser, Regensburg 1960 (trad. cast.: *El misterio del culto en el cristianismo*, Centro de Pastoral Litúrgica, Barcelona 2002). El trasfondo veterotestamentario y judío ha sido puesto de relieve por J. JEREMIAS, *op. cit.*, pp. 229-246; M. THURIAN, *L'Eucharistie. Mémorial du Signeur, sacrifice d'action de Grâce et d'intercession*, Neuchâtel-Paris 1959 (trad. cast.: *La eucaristía*, Sígueme, Salamanca 1967); L. BOUYER, *Eucharistie. Théologie et spiritualité de la prière eucharistique*, Paris 1966, pp. 87s, 107s (trad. cast.: *La eucaristía*, Herder, Barcelona 1969).
18. STRACK-BILLERBECK IV/1, p. 86.

prensible la eucaristía[19]. Todavía en Tomás de Aquino la eucaristía es, como todo sacramento, *signum rememorativum* actualizador de la acción salvífica acontecida de una vez para siempre, *signum demonstrativum* de la salvación que acontece en la actualidad y *signum prognosticum*, o sea, anticipación del banquete escatológico en el reino de Dios[20]. La conocida antífona del magníficat en la fiesta del Corpus expresa en lenguaje poético esta triple dimensión: «*recolitur* memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur»[21]. En este sentido abarcante, también la liturgia eucarística, justamente a continuación de las palabras de la institución, habla de la memoria de Jesucristo –memoria de su muerte, resurrección y exaltación a la derecha del Padre–, así como de su venida gloriosa.

Por desgracia, esta grandiosa visión unificadora se perdió en el curso de la Edad Media. Arquetipo e imagen, tipo, símbolo, *figura*, por una parte, y *veritas*, por otra, se disociaron a raíz de la segunda disputa sobre la eucaristía acontecida en el siglo XI. Si, originariamente, por «símbolo» se entendía una cosa que, en cierto sentido, es lo que significa, a partir de este momento por «símbolo» se entiende una cosa que no es realmente lo que significa[22]. Con el fin de prevenir un mero simbolismo y salvaguardar la presencia de Jesús en la eucaristía, se optó por separar la presencia real del cuerpo y la sangre de

19. Cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, Freiburg i.B. 1955, pp. 197ss; G. KRETSCHMAR, art. «Abendmahl III/1. Alte Kirche», en *TRE* I (1977), pp. 62ss, 78ss. Para el consiguiente problema de la helenización en cuanto traducción hermenéuticamente necesaria, cf. *ibid.*, pp. 84-86.
20. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III q. 60a. 3.

Jesús de la actualización anamnético-simbólica del sacrificio de la cruz. De este modo, todavía era posible explicar la presencia de la persona y su efecto salvífico, pero no la del acontecimiento salvífico en sí, por lo cual se hizo necesario disociar en la eucaristía el sacramento del sacrificio. Puesto que la eucaristía ya no podía ser entendida como símbolo real-sacramental de la *passio* de Cristo, el carácter sacrificial de la eucaristía y su relación con el sacrificio de la cruz se convirtieron en lo sucesivo en un problema irresoluble[23]. Sólo desde este trasfondo pueden comprenderse plenamente las controversias del tiempo de la Reforma en torno al sacrificio de la misa. En el fondo, en el siglo XVI ambas partes carecían de categorías adecuadas para resolver esta cuestión. Es cierto que el Concilio de Trento, con ayuda de las categorías de *representatio, memoria* y *applicatio*, alcanzó una feliz formulación conceptual que hizo posible rechazar el reproche de los reformados en el sentido de que el sacrificio de la cruz era complementado idolátricamente con un sacrificio de la misa autónomo[24]. Pero el elevado número de teorías sobre el sacrificio de la misa que fueron propuestas en el periodo postridentino muestra lo poco que esta dilucidación dogmática contribuyó al adecuado esclarecimiento teológico de la *repraesentatio passionis*.

Sólo la renovación bíblico-litúrgica y patrística acontecida en nuestro siglo creó una nueva situación y, con ello, nuevas posibilidades para el diálogo ecuménico[25]. En la teología cató-

23. Cf. E. ISERLOH, art. «Abendmahl III/2. Mittelalter», en *TRE* I (1977), pp. 100s, 128ss.
24. Cf. DH 1740.
25. Remitimos de manera especial a P. BRUNNER, «Zur Lehre vom

prensible la eucaristía[19]. Todavía en Tomás de Aquino la eucaristía es, como todo sacramento, *signum rememorativum* actualizador de la acción salvífica acontecida de una vez para siempre, *signum demonstrativum* de la salvación que acontece en la actualidad y *signum prognosticum*, o sea, anticipación del banquete escatológico en el reino de Dios[20]. La conocida antífona del magníficat en la fiesta del Corpus expresa en lenguaje poético esta triple dimensión: «*recolitur* memoria passionis eius, mens impletur gratia et futurae gloriae nobis pignus datur»[21]. En este sentido abarcante, también la liturgia eucarística, justamente a continuación de las palabras de la institución, habla de la memoria de Jesucristo –memoria de su muerte, resurrección y exaltación a la derecha del Padre–, así como de su venida gloriosa.

Por desgracia, esta grandiosa visión unificadora se perdió en el curso de la Edad Media. Arquetipo e imagen, tipo, símbolo, *figura*, por una parte, y *veritas*, por otra, se disociaron a raíz de la segunda disputa sobre la eucaristía acontecida en el siglo XI. Si, originariamente, por «símbolo» se entendía una cosa que, en cierto sentido, es lo que significa, a partir de este momento por «símbolo» se entiende una cosa que no es realmente lo que significa[22]. Con el fin de prevenir un mero simbolismo y salvaguardar la presencia de Jesús en la eucaristía, se optó por separar la presencia real del cuerpo y la sangre de

19. Cf. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, Freiburg i.B. 1955, pp. 197ss; G. KRETSCHMAR, art. «Abendmahl III/1. Alte Kirche», en *TRE* I (1977), pp. 62ss, 78ss. Para el consiguiente problema de la helenización en cuanto traducción hermenéuticamente necesaria, cf. *ibid.*, pp. 84-86.
20. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III q. 60a. 3.
21. «¡Oh sagrado banquete, en que Cristo es nuestra comida, se celebra el memorial de su pasión, el alma se llena de gracia y se nos da la prenda de la gloria futura!» (versión castellana de la antífona del magníficat –II Vísperas– de la fiesta del Corpus).
22. Cf. A. GERKEN, *Theologie der Eucharistie*, München 1973, pp. 61ss., 97ss. (trad. cast.: *Teología de la eucaristía*, San Pablo, Madrid 1991).

Jesús de la actualización anamnético-simbólica del sacrificio de la cruz. De este modo, todavía era posible explicar la presencia de la persona y su efecto salvífico, pero no la del acontecimiento salvífico en sí, por lo cual se hizo necesario disociar en la eucaristía el sacramento del sacrificio. Puesto que la eucaristía ya no podía ser entendida como símbolo real-sacramental de la *passio* de Cristo, el carácter sacrificial de la eucaristía y su relación con el sacrificio de la cruz se convirtieron en lo sucesivo en un problema irresoluble[23]. Sólo desde este trasfondo pueden comprenderse plenamente las controversias del tiempo de la Reforma en torno al sacrificio de la misa. En el fondo, en el siglo XVI ambas partes carecían de categorías adecuadas para resolver esta cuestión. Es cierto que el Concilio de Trento, con ayuda de las categorías de *representatio, memoria* y *applicatio*, alcanzó una feliz formulación conceptual que hizo posible rechazar el reproche de los reformados en el sentido de que el sacrificio de la cruz era complementado idolátricamente con un sacrificio de la misa autónomo[24]. Pero el elevado número de teorías sobre el sacrificio de la misa que fueron propuestas en el periodo postridentino muestra lo poco que esta dilucidación dogmática contribuyó al adecuado esclarecimiento teológico de la *repraesentatio passionis*.

Sólo la renovación bíblico-litúrgica y patrística acontecida en nuestro siglo creó una nueva situación y, con ello, nuevas posibilidades para el diálogo ecuménico[25]. En la teología cató-

23. Cf. E. ISERLOH, art. «Abendmahl III/2. Mittelalter», en *TRE* I (1977), pp. 100s, 128ss.
24. Cf. DH 1740.
25. Remitimos de manera especial a P. BRUNNER, «Zur Lehre vom Gottesdienst der im Namen Jesu versammelten Gemeinde», en *Leiturgia. Handbuch des evangelischen Gottesdienstes*, vol. 1, Kassel 1954, pp. 209ss, 229ss; J.J. VON ALLMEN, *Ökumene im Herrenmahl*, Kassel 1968, pp. 25ss, 98ss; y M. THURIAN, *op. cit.* Cf. la visión de conjunto que ofrecen W. AVERBECK, *Der Opfercharakter des Abendmahls in der neueren evangelischen Theologie*, Paderborn 1967; U. KÜHN, art.

lica, más o menos se abrió paso el planteamiento material-teológico (que debe ser distinguido de la fundamentación histórica y la detallada explicación teológica) de la teología de los misterios de O. Casel, quien insistió en la actualización real-simbólica de la acción salvífica acontecida de una vez para siempre. Finalmente, en el Concilio Vaticano II este enfoque encontró reconocimiento oficial[26].

Todavía más importante con vistas a comprender la presencia objetiva del único e irrepetible sacrificio de la cruz, y ecuménicamente más provechosa, resultó ser la renovación de la teología de la Palabra de Dios. Para Pablo, celebrar la cena del Señor significa anunciar la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Co 11,26). La celebración de la eucaristía es, según esto, palabra corporeizada, proclamación pública y solemne del acontecimiento histórico singular que se actualiza o, dicho de otra forma, del acontecimiento cuya actualidad se da a conocer por medio de esta deposición y, de esa manera, alcanza validez pública, convirtiéndose en consuelo a la vez que en exigencia para el individuo y para la comunidad[27]. Análogamente a las oraciones judías de bendición de la mesa, que eran *anámnesis* de las actuaciones salvíficas de Dios, la eucaristía es, por consiguiente, memoria de la muerte y resurrección de Jesús a través de palabras y hechos; una memoria a la que se asocia la petición de que el Señor venga de nuevo: *Maranatha* (1 Co 16,22).

«Abendmahl IV. Das Abendmahlgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart», en *TRE* I (1977), pp. 157ss, 164ss, 192ss; K. LEHMANN y E. SCHLINK (eds.), *op. cit.*
26. Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* 6; 47.
27. Cf. H. SCHLIER, «Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche», en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.B.

Así pues, recapitulando, podemos afirmar: igual que su institución por Jesús es el punto de partida y el fundamento de la eucaristía, la *anámnesis* de Cristo constituye la unidad interna de los distintos aspectos de la eucaristía. En ella se actualiza sacramentalmente la muerte y resurrección de Jesús; en ella se alaba al Señor, presente bajo las especies del pan y el vino, al tiempo que se ruega por su venida definitiva; y de este modo se posibilita la comunión (*communio*) con el Señor. El fundamento interno de unidad de los diversos aspectos de la eucaristía es, por tanto, la presencia de la persona y la obra de Jesucristo, sacramentalmente mediada a través de la rememoración de sus palabras y actos[28].

La eucaristía como acción de gracias y como sacrificio

Tanto la institución de la eucaristía por Jesús como la *anámnesis* de su acción salvífica acontecen en un contexto de acción de gracias. La gratitud, el agradecimiento, es la actitud creatural básica del ser humano ante Dios; en la historia de la salvación, la acción de gracias expresa con la mayor claridad la actitud de la pura recepción de los hechos y dones salvíficos. Alabanza y acción de gracias (*beraka*) representan, por eso, un elemento fundamental o, mejor aún, *el* elemento fundamental de la bendición judía de la mesa y, sobre todo, de la liturgia de Pascua. *Eulogia* y *eucharistia* también pertenecen constitutivamente a la institución de la eucaristía por Jesús en la última

28. Aquí no podemos ocuparnos en detalle de los distintos modos de la presencia de Jesucristo en la eucaristía. Cf. J. BETZ, en *MySal* IV/2, pp. 267ss.; F. EISENBACH, *Die Gegenwart Jesu im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen*

lica, más o menos se abrió paso el planteamiento material-teológico (que debe ser distinguido de la fundamentación histórica y la detallada explicación teológica) de la teología de los misterios de O. Casel, quien insistió en la actualización real-simbólica de la acción salvífica acontecida de una vez para siempre. Finalmente, en el Concilio Vaticano II este enfoque encontró reconocimiento oficial[26].

Todavía más importante con vistas a comprender la presencia objetiva del único e irrepetible sacrificio de la cruz, y ecuménicamente más provechosa, resultó ser la renovación de la teología de la Palabra de Dios. Para Pablo, celebrar la cena del Señor significa anunciar la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Co 11,26). La celebración de la eucaristía es, según esto, palabra corporeizada, proclamación pública y solemne del acontecimiento histórico singular que se actualiza o, dicho de otra forma, del acontecimiento cuya actualidad se da a conocer por medio de esta deposición y, de esa manera, alcanza validez pública, convirtiéndose en consuelo a la vez que en exigencia para el individuo y para la comunidad[27]. Análogamente a las oraciones judías de bendición de la mesa, que eran *anámnesis* de las actuaciones salvíficas de Dios, la eucaristía es, por consiguiente, memoria de la muerte y resurrección de Jesús a través de palabras y hechos; una memoria a la que se asocia la petición de que el Señor venga de nuevo: *Maranatha* (1 Co 16,22).

«Abendmahl IV. Das Abendmahlgespräch in der ökumenischen Theologie der Gegenwart», en *TRE* I (1977), pp. 157ss, 164ss, 192ss; K. Lehmann y E. Schlink (eds.), *op. cit.*

26. Constitución sobre la sagrada liturgia *Sacrosanctum Concilium* 6; 47.
27. Cf. H. Schlier, «Die Verkündigung im Gottesdienst der Kirche», en *Die Zeit der Kirche. Exegetische Aufsätze und Vorträge*, Freiburg i.B. 1958, pp. 246ss.; K. Rahner, «Wort und Eucharistie», en *Schriften zur Theologie*, vol. 4, Einsiedeln – Zürich – Köln 1960, pp. 313-356 [trad. cast.: *Escritos de teología* IV, Taurus, Madrid 1965], ahora también recogido en *Sämtliche Werke*, vol. 18, Freiburgo i.B. 2003, pp. 596-626.

Así pues, recapitulando, podemos afirmar: igual que su institución por Jesús es el punto de partida y el fundamento de la eucaristía, la *anámnesis* de Cristo constituye la unidad interna de los distintos aspectos de la eucaristía. En ella se actualiza sacramentalmente la muerte y resurrección de Jesús; en ella se alaba al Señor, presente bajo las especies del pan y el vino, al tiempo que se ruega por su venida definitiva; y de este modo se posibilita la comunión (*communio*) con el Señor. El fundamento interno de unidad de los diversos aspectos de la eucaristía es, por tanto, la presencia de la persona y la obra de Jesucristo, sacramentalmente mediada a través de la rememoración de sus palabras y actos[28].

La eucaristía como acción de gracias y como sacrificio

Tanto la institución de la eucaristía por Jesús como la *anámnesis* de su acción salvífica acontecen en un contexto de acción de gracias. La gratitud, el agradecimiento, es la actitud creatural básica del ser humano ante Dios; en la historia de la salvación, la acción de gracias expresa con la mayor claridad la actitud de la pura recepción de los hechos y dones salvíficos. Alabanza y acción de gracias (*beraka*) representan, por eso, un elemento fundamental o, mejor aún, *el* elemento fundamental de la bendición judía de la mesa y, sobre todo, de la liturgia de Pascua. *Eulogia* y *eucharistia* también pertenecen constitutivamente a la institución de la eucaristía por Jesús en la última

28. Aquí no podemos ocuparnos en detalle de los distintos modos de la presencia de Jesucristo en la eucaristía. Cf. J. Betz, en *MySal* IV/2, pp. 267ss.; F. Eisenbach, *Die Gegenwart Jesu im Gottesdienst. Systematische Studien zur Liturgiekonstitution des II. Vatikanischen Konzils*, Mainz 1982. Y menos aún podemos tratar en este contexto la nueva discusión en torno a una comprensión más profunda de la presencia real (transubstanciación, transignificación, transfinalización). Sin embargo cf. nota 77.

cena (Mc 14,22s y par.; 1 Co 11,24)[29]. Por tanto, es posible que la palabra «eucaristía» se utilizara ya desde muy pronto para designar el conjunto de la cena del Señor[30]. Desde los tiempos inaugurales de la fe cristiana hasta la fecha, la celebración de la eucaristía comienza, en sentido estricto, con la exhortación: «*Gratias agamus*», esto es, «Demos gracias al Señor nuestro Dios», para, a continuación, proclamar y conmemorar, en acción de gracias, los acontecimientos salvíficos[31]. Con razón se ha visto en este carácter de la cena del Señor como celebración conmemorativa y gesto de alabanza la forma fundamental de la celebración de la eucaristía[32].

La idea de acción de gracias es asociada desde muy pronto a la de sacrificio. Ya el Antiguo Testamento conoce el sacrificio de alabanza (*toda*), en el que el pan y el vino habrían desempeñado un importante papel[33], así como el concepto de *hostia laudis* (Sal 50,14.23; cf. Sal 116,17; 119,108); la Carta a los Hebreos recoge este concepto (Heb 13,15) y, de ahí, pasa al canon romano. De esta manera, la Escritura lleva a cabo una personalización de la idea de sacrificio (cf. Sal 40,7; 51,18s.; Heb 10,5-10); ante todo, la entrega vicaria que el siervo de Dios hace de su vida (Is 53,4s, Is 53,10ss) no es entendida bajo la perspectiva de la técnica cultual del sacrificio, sino martiriológicamente, como entrega total de la persona[34]. Por eso, y merced a la espiritualización de las concepciones sacrificiales veterotestamentarias que desarrolla Filón, los padres de la Iglesia pudieron comprender desde muy pronto la eucaristía como sacrificio[35]. En Ireneo de Lyon, los dones del pan y del vino ocupan, en contraste con el desprecio gnóstico de todo lo material, el primer plano; son, por así decirlo, la expresión simbólico-real de la actitud sacrificial que se manifiesta de manera personal en la acción de gracias. Así, del «*gratias agamus*» al *offere*, a la *oblatio* (*prosphora, anaphora*), sí, incluso al *sacrificium* (*thysia*), no hay más que un paso. Por eso, en el proceso a lo largo del cual en el concepto de *eucharistia* va siendo resaltada con creciente claridad la *oblatio*, no hay que ver sino un despliegue de lo que ya estaba dado desde el principio[36].

Tal despliegue es irreprochable e incluso fructífero, siempre y cuando el elemento en cuestión no se desgaje del contexto global y se conserven las proporciones del conjunto. Pero, en el curso de la Edad Media, esta unidad del conjunto

29. Cf. H. Beyer, art. «εὐλογέω», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *ThWNT*) II, pp.757ss.; H. Conzelmann, art. «εὐχαριστέω», en *ThWNT* IX, pp. 401ss.; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck – Wien – München 1978, pp. 11-36.
30. Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn* 8, I; *Ad Philad.* 4; Justino, *Dial. c. Trypho* 41; 117. Cf. J.A. Jungmann, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"»: *Zeitschrift für katholische Theologie* (ZKTh) 89 (1967), pp. 29ss; H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 405.
31. J.A. Jungmann, *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1, Wien 1962[5], pp. 20s y 38; vol. 2, pp. 138ss (trad. cast.: *El sacrificio de la misa: tratado histórico-litúrgico*, 2 vols., Editorial Católica, Madrid 1961).
32. Eso defienden J.A. Jungmann, *op. cit.*, vol. 1, pp. 27s.; J. Ratzinger, «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», en *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, pp. 31-46 (trad. cast.: *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999). Es, sobre todo, L. Bouyer, *op. cit.*, quien, de manera imponente, intenta interpretar la eucaristía en su conjunto a partir del aspecto de la *beraka*. Una recapitulación y prolongación de sus ideas puede encontrarse en L. Lies, «Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der

34. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. II/1, p. 40.
35. J.A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, vol. 1, pp. 31ss.; Id., «Von der "Eucharistia" zur "Messe"», *cit.*, pp. 29s.; H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 405.

cena (Mc 14,22s y par.; 1 Co 11,24)[29]. Por tanto, es posible que la palabra «eucaristía» se utilizara ya desde muy pronto para designar el conjunto de la cena del Señor[30]. Desde los tiempos inaugurales de la fe cristiana hasta la fecha, la celebración de la eucaristía comienza, en sentido estricto, con la exhortación: «*Gratias agamus*», esto es, «Demos gracias al Señor nuestro Dios», para, a continuación, proclamar y conmemorar, en acción de gracias, los acontecimientos salvíficos[31]. Con razón se ha visto en este carácter de la cena del Señor como celebración conmemorativa y gesto de alabanza la forma fundamental de la celebración de la eucaristía[32].

La idea de acción de gracias es asociada desde muy pronto a la de sacrificio. Ya el Antiguo Testamento conoce el sacrificio de alabanza (*toda*), en el que el pan y el vino habrían desempeñado un importante papel[33], así como el concepto de *hos-*

29. Cf. H. Beyer, art. «εὐλογέω», en *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament* (= *ThWNT*) II, pp.757ss.; H. Conzelmann, art. «εὐχαριστέω», en *ThWNT* IX, pp. 401ss.; L. Lies, *Wort und Eucharistie bei Origenes. Zur Spiritualisierungstendenz des Eucharistieverständnisses*, Innsbruck – Wien – München 1978, pp. 11-36.
30. Ignacio de Antioquía, *Ad Smyrn* 8, I; *Ad Philad.* 4; Justino, *Dial. c. Trypho* 41; 117. Cf. J.A. Jungmann, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"»: *Zeitschrift für katholische Theologie* (ZKTh) 89 (1967), pp. 29ss; H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 405.
31. J.A. Jungmann, *Missarum Solemnia. Eine genetische Erklärung der römischen Messe*, vol. 1, Wien 1962[5], pp. 20s y 38; vol. 2, pp. 138ss (trad. cast.: *El sacrificio de la misa: tratado histórico-litúrgico*, 2 vols., Editorial Católica, Madrid 1961).
32. Eso defienden J.A. Jungmann, *op. cit.*, vol. 1, pp. 27s.; J. Ratzinger, «Gestalt und Gehalt der eucharistischen Feier», en *Das Fest des Glaubens*, Einsiedeln 1981, pp. 31-46 (trad. cast.: *La fiesta de la fe: ensayo de teología litúrgica*, Desclée de Brouwer, Bilbao 1999). Es, sobre todo, L. Bouyer, *op. cit.*, quien, de manera imponente, intenta interpretar la eucaristía en su conjunto a partir del aspecto de la *beraka*. Una recapitulación y prolongación de sus ideas puede encontrarse en L. Lies, «Eulogia. Überlegungen zur formalen Sinngestalt der Eucharistie»: *ZThK* 100 (1978), pp. 69-97.
33. H. Gese, «Die Herkunft des Herrenmahls», en *Zur biblischen Theologie*, München 1977, pp. 107-127; tomado de J. Ratzinger, *op. cit.*, pp. 47-54.

tia laudis (Sal 50,14.23; cf. Sal 116,17; 119,108); la Carta a los Hebreos recoge este concepto (Heb 13,15) y, de ahí, pasa al canon romano. De esta manera, la Escritura lleva a cabo una personalización de la idea de sacrificio (cf. Sal 40,7; 51,18s.; Heb 10,5-10); ante todo, la entrega vicaria que el siervo de Dios hace de su vida (Is 53,4s, Is 53,10ss) no es entendida bajo la perspectiva de la técnica cultual del sacrificio, sino martiriológicamente, como entrega total de la persona[34]. Por eso, y merced a la espiritualización de las concepciones sacrificiales veterotestamentarias que desarrolla Filón, los padres de la Iglesia pudieron comprender desde muy pronto la eucaristía como sacrificio[35]. En Ireneo de Lyon, los dones del pan y del vino ocupan, en contraste con el desprecio gnóstico de todo lo material, el primer plano; son, por así decirlo, la expresión simbólico-real de la actitud sacrificial que se manifiesta de manera personal en la acción de gracias. Así, del «*gratias agamus*» al *offere*, a la *oblatio* (*prosphora, anaphora*), sí, incluso al *sacrificium* (*thysia*), no hay más que un paso. Por eso, en el proceso a lo largo del cual en el concepto de *eucharistia* va siendo resaltada con creciente claridad la *oblatio*, no hay que ver sino un despliegue de lo que ya estaba dado desde el principio[36].

Tal despliegue es irreprochable e incluso fructífero, siempre y cuando el elemento en cuestión no se desgaje del contexto global y se conserven las proporciones del conjunto. Pero, en el curso de la Edad Media, esta unidad del conjunto

34. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. II/1, p. 40.
35. J.A. Jungmann, *Missarum Solemnia*, vol. 1, pp. 31ss.; Id., «Von der "Eucharistia" zur "Messe"», *cit.*, pp. 29s.; H. Conzelmann, *op. cit.*, p. 405.
36. J.A. Jungmann, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"», *cit.*, p. 33. Cf. H. Moll, *Die Lehre von der Eucharistie als Opfer. Eine dogmengeschichtliche Untersuchung vom Neuen Testament bis Irenäus von Lyon*, Köln-Bonn 1975.

se perdió[37]. En la medida en que la ofrenda de los dones, que se realiza acompañada de la acción de gracias, dejó de verse como la forma sacramental en la que el sacrificio único de Jesucristo se actualiza a través de la remembranza, el peligro de la emancipación del sacrificio de la misa se hizo bien real. Contra tal posibilidad iba dirigida la protesta de los reformadores, los cuales sólo podían entender la eucaristía como un mero sacrificio de acción de gracias por el perdón de los pecados recibido, pero no como una efectiva actualización sacramental del sacrificio de la cruz[38]. En la medida en que, en la actualidad, se está consiguiendo recuperar el sentido sacramental de la eucaristía –y esto significa comprender la eucaristía como forma sacramental cuyo contenido es el sacrificio único de Jesucristo–, en esta pregunta controvertida hoy se va abriendo paso, en un proceso muy lento, el consenso[39].

Sin embargo, ésta no es más que una cara –y la menos complicada– del problema. La otra cara, la más delicada desde el punto de vista ecuménico, aflora en la pregunta de hasta qué punto la eucaristía no sólo es actualización del sacrificio de Jesucristo, sino también sacrificio de la Iglesia o, formulándolo mejor, en la pregunta de si el sacrificio de acción de gracias de la Iglesia es –y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la forma sacramental de la presencia del sacrifi-

37. Determinante para ello fue el hecho de que Isidoro de Sevilla aislara el prefacio, la acción de gracias en sentido estricto, del resto del canon, disolviendo así la estructura orgánica global. Cf. J.R. Geiselmann, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, München 1933.
38. *Apologia Confessionis Augustanae* XXIV (BSLK, pp. 353ss.). Contra ello, el Concilio de Trento subraya que la eucaristía es un sacrificio real y auténtico (DH 1751); no sólo alabanza y acción de gracias, sino sa-

cio de Cristo. En esta pregunta se concreta y agudiza el problema fundamental de si la eucaristía, amén de una dimensión *catabática*, posee también –y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– una dimensión *anabática*, la cual consistiría en que la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, es incluida en el sacrificio de Cristo y, en cuanto esposa de Cristo, participa con sumisa obediencia en la consumación de dicho sacrificio[40]. Allí donde quiera que, como en los salmos, la propia respuesta del ser humano a la palabra de Dios sea entendida, a su vez, como palabra de Dios, la Escritura da testimonio de que esto, en principio, es bíblicamente concebible. Aquí dar y recibir no se yuxtaponen, y mucho menos se contraponen, sino que más bien se entreveran.

Del hecho de que la acción de gracias sea la forma fundamental de la eucaristía se sigue que el sentido primero de la celebración eucarística es el *cultus divinus*, la glorificación, adoración, alabanza y exaltación de Dios por medio de la remembranza de sus grandes acciones. Este aspecto cultual-latreútico le resulta cada vez más difícil de comprender a nuestra sociedad, orientada a la satisfacción de las necesidades humanas. Ahí podría radicar la auténtica razón de la crisis de la liturgia y de la generalizada incapacidad para la misma. Pero, precisamente en este contexto social y en cuanto liberación del hechizo de las plausibilidades sociales, la fiesta y la celebración son, aun desde un punto de vista meramente antropológico, saludables e incluso necesarias[41]. Por eso mismo, la reducción de la eucaristía a su significado antropológico sería una errónea

40. Tal es la opinión de Agustín, *De civ.* 10, 20; 10, 6. Para toda esta cuestión cf. H.U. von Balthasar, «Die Messe, ein Opfer der Kirche?», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, pp. 166-

se perdió[37]. En la medida en que la ofrenda de los dones, que se realiza acompañada de la acción de gracias, dejó de verse como la forma sacramental en la que el sacrificio único de Jesucristo se actualiza a través de la remembranza, el peligro de la emancipación del sacrificio de la misa se hizo bien real. Contra tal posibilidad iba dirigida la protesta de los reformadores, los cuales sólo podían entender la eucaristía como un mero sacrificio de acción de gracias por el perdón de los pecados recibido, pero no como una efectiva actualización sacramental del sacrificio de la cruz[38]. En la medida en que, en la actualidad, se está consiguiendo recuperar el sentido sacramental de la eucaristía –y esto significa comprender la eucaristía como forma sacramental cuyo contenido es el sacrificio único de Jesucristo–, en esta pregunta controvertida hoy se va abriendo paso, en un proceso muy lento, el consenso[39].

Sin embargo, ésta no es más que una cara –y la menos complicada– del problema. La otra cara, la más delicada desde el punto de vista ecuménico, aflora en la pregunta de hasta qué punto la eucaristía no sólo es actualización del sacrificio de Jesucristo, sino también sacrificio de la Iglesia o, formulándolo mejor, en la pregunta de si el sacrificio de acción de gracias de la Iglesia es –y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– la forma sacramental de la presencia del sacrifi-

37. Determinante para ello fue el hecho de que Isidoro de Sevilla aislara el prefacio, la acción de gracias en sentido estricto, del resto del canon, disolviendo así la estructura orgánica global. Cf. J.R. GEISELMANN, *Die Abendmahlslehre an der Wende der christlichen Spätantike zum Frühmittelalter. Isidor von Sevilla und das Sakrament der Eucharistie*, München 1933.
38. *Apologia Confessionis Augustanae* XXIV (BSLK, pp. 353ss.). Contra ello, el Concilio de Trento subraya que la eucaristía es un sacrificio real y auténtico (DH 1751); no sólo alabanza y acción de gracias, sino sacrificio de expiación (DH 1753).
39. Cf. J. RATZINGER, «Ist die Eucharistie ein Opfer?»: *Conc* (D) 3 (1967), pp. 299-304 (trad. cast.: «La Eucaristía, ¿es un sacrificio?»: *Concilium* 24 [1967], pp. 72-85), así como *supra*, nota 25.

cio de Cristo. En esta pregunta se concreta y agudiza el problema fundamental de si la eucaristía, amén de una dimensión *catabática*, posee también –y, en caso de respuesta afirmativa, en qué medida– una dimensión *anabática*, la cual consistiría en que la Iglesia, en cuanto cuerpo de Cristo, es incluida en el sacrificio de Cristo y, en cuanto esposa de Cristo, participa con sumisa obediencia en la consumación de dicho sacrificio[40]. Allí donde quiera que, como en los salmos, la propia respuesta del ser humano a la palabra de Dios sea entendida, a su vez, como palabra de Dios, la Escritura da testimonio de que esto, en principio, es bíblicamente concebible. Aquí dar y recibir no se yuxtaponen, y mucho menos se contraponen, sino que más bien se entreveran.

Del hecho de que la acción de gracias sea la forma fundamental de la eucaristía se sigue que el sentido primero de la celebración eucarística es el *cultus divinus*, la glorificación, adoración, alabanza y exaltación de Dios por medio de la remembranza de sus grandes acciones. Este aspecto cultual-latreútico le resulta cada vez más difícil de comprender a nuestra sociedad, orientada a la satisfacción de las necesidades humanas. Ahí podría radicar la auténtica razón de la crisis de la liturgia y de la generalizada incapacidad para la misma. Pero, precisamente en este contexto social y en cuanto liberación del hechizo de las plausibilidades sociales, la fiesta y la celebración son, aun desde un punto de vista meramente antropológico, saludables e incluso necesarias[41]. Por eso mismo, la reducción de la eucaristía a su significado antropológico sería una errónea

40. Tal es la opinión de AGUSTÍN, *De civ.* 10, 20; 10, 6. Para toda esta cuestión cf. H.U. VON BALTHASAR, «Die Messe, ein Opfer der Kirche?», en *Spiritus Creator. Skizzen zur Theologie* III, Einsiedeln 1967, pp. 166-217.
41. Cf. Th. SCHNEIDER, *Zeichen der Nähe Gottes. Grundriss der Sakramententheologie*, Mainz 1979, pp. 144ss (trad. cast.: *Signos de la cercanía de Dios*, Sígueme, Salamanca 1982).

puesta al día de la Iglesia y su liturgia. Ello vale con mucha más razón a la vista de los argumentos teológicos que acabamos de presentar. Según éstos, la glorificación de Dios es la salvación del ser humano; ella es la forma sacramental de la actualización de la salvación. Así pues, esta segunda finalidad significativa de la eucaristía no se añade de forma extrínseca a la primera, sino que está íntimamente relacionada con ella, integrada en ella. «La gloria de Dios es que el ser humano tenga vida»[42].

La eucaristía como *epíclesis* (invocación del Espíritu Santo)

La acción de gracias como movimiento del ser humano hacia Dios no es, por supuesto, una obra achacable al propio mérito, una prestación independiente, autónoma del ser humano o de la Iglesia. Según la Escritura, es obra del Espíritu; una especie de *oratio infusa*, por medio de la cual la gracia regalada por Dios regresa a Dios[43]. La eucaristía deviene así, con necesidad interna, *epíclesis*, súplica para que sea enviado el Espíritu, de suerte que pueda consumar la obra salvífica que se actualiza en la *anámnesis*. Con ello, la *epíclesis*[44] es, por así decirlo, el alma de la eucaristía; en este sentido, la eucaristía o *prosphora*

42. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 19. La íntima unidad de teocentrismo y antropocentrismo es acentuada y fundamentada sobre todo por E. LENGELING, art. «Liturgie», en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (HThG) II, pp. 81ss, 88ss (trad. cast.: *Diccionario de conceptos teológicos*, 2 vols., Herder, Barcelona 1989).
43. H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 403.
44. Para la comprensión de la epíclesis cf. O. CASEL, «Zur Epiklese», en *Jahrb. Lit.* 3 (1923), pp. 100-102; ID., «Neue Beiträge zur

y la *epíclesis* constituyen conjuntamente la forma de la cena del Señor[45].

Este carácter de la eucaristía como oración en demanda de la bendición divina se funda, en último término, en la comprensión bíblica del concepto de *beraka*, esto es, *eulogia* o *eucharistia*, el cual posee una importancia central tanto para la bendición judía de la mesa como para la celebración cristiana de la eucaristía. Pues este término no sólo designa la bendición de Dios para el ser humano, sino también la bendición de Dios a través del ser humano, la alabanza de su nombre[46]. Así, por ejemplo, Pablo habla explícitamente del «cáliz de bendición que bendecimos» (1 Co 10,16).

Teniendo presente este significado de la eucaristía en cuanto oración para pedir la bendición y el consiguiente don de ésta, es posible comprender cómo pudo iniciarse ya en la Iglesia antigua un cambio del significado de la eucaristía, que se fue imponiendo en el curso de la Edad Media y que condujo a que dejaran de elevarse a Dios la acción de gracias y la adoración y, en lugar de ello, se rogara por el descenso de la bendición divina. Este cambio de dirección se manifiesta con toda claridad cuando Isidoro de Sevilla traduce *eucharistia* por *bona gratia*[47]. De esta concepción de la eucaristía como oración y don resultó la denominación de la eucaristía como misa, que luego se hizo dominante. El significado originario de *missa* deriva probablemente del rito de despedida vinculado con la bendición final: «*Ite, missa est*»; por extensión de este momento conclusivo, la eucaristía en su conjunto fue entendida como

45. Tal es la opinión de J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter*, vol. I/1, p. 319.
46. H. BEYER, *art. cit.*, pp. 752ss; L. LIES, *Wort und Eucharistie*, pp. 61s.

puesta al día de la Iglesia y su liturgia. Ello vale con mucha más razón a la vista de los argumentos teológicos que acabamos de presentar. Según éstos, la glorificación de Dios es la salvación del ser humano; ella es la forma sacramental de la actualización de la salvación. Así pues, esta segunda finalidad significativa de la eucaristía no se añade de forma extrínseca a la primera, sino que está íntimamente relacionada con ella, integrada en ella. «La gloria de Dios es que el ser humano tenga vida»[42].

La eucaristía como *epíclesis* (invocación del Espíritu Santo)

La acción de gracias como movimiento del ser humano hacia Dios no es, por supuesto, una obra achacable al propio mérito, una prestación independiente, autónoma del ser humano o de la Iglesia. Según la Escritura, es obra del Espíritu; una especie de *oratio infusa,* por medio de la cual la gracia regalada por Dios regresa a Dios[43]. La eucaristía deviene así, con necesidad interna, *epíclesis,* súplica para que sea enviado el Espíritu, de suerte que pueda consumar la obra salvífica que se actualiza en la *anámnesis.* Con ello, la *epíclesis*[44] es, por así decirlo, el alma de la eucaristía; en este sentido, la eucaristía o *prosphora*

42. IRENEO DE LYON, *Adv. Haer.* IV, 19. La íntima unidad de teocentrismo y antropocentrismo es acentuada y fundamentada sobre todo por E. LENGELING, art. «Liturgie», en *Handbuch theologischer Grundbegriffe* (HThG) II, pp. 81ss, 88ss (trad. cast.: *Diccionario de conceptos teológicos,* 2 vols., Herder, Barcelona 1989).
43. H. CONZELMANN, *op. cit.*, p. 403.
44. Para la comprensión de la epíclesis cf. O. CASEL, «Zur Epiklese», en *Jahrb. Lit.* 3 (1923), pp. 100-102; ID., «Neue Beiträge zur Epiklesenfrage», en *Jahrb. Lit.* 4 (1924), pp. 169-178; J.A. JUNGMANN, *Missarum Solemnia,* vol. 2, pp. 238ss.; J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I/1, pp. 320-346; J.P. DE JONG, art «Epiklese», en *LThK*² III, cols. 935-937.

y la *epíclesis* constituyen conjuntamente la forma de la cena del Señor[45].

Este carácter de la eucaristía como oración en demanda de la bendición divina se funda, en último término, en la comprensión bíblica del concepto de *beraka,* esto es, *eulogia* o *eucharistia,* el cual posee una importancia central tanto para la bendición judía de la mesa como para la celebración cristiana de la eucaristía. Pues este término no sólo designa la bendición de Dios para el ser humano, sino también la bendición de Dios a través del ser humano, la alabanza de su nombre[46]. Así, por ejemplo, Pablo habla explícitamente del «cáliz de bendición que bendecimos» (1 Co 10,16).

Teniendo presente este significado de la eucaristía en cuanto oración para pedir la bendición y el consiguiente don de ésta, es posible comprender cómo pudo iniciarse ya en la Iglesia antigua un cambio del significado de la eucaristía, que se fue imponiendo en el curso de la Edad Media y que condujo a que dejaran de elevarse a Dios la acción de gracias y la adoración y, en lugar de ello, se rogara por el descenso de la bendición divina. Este cambio de dirección se manifiesta con toda claridad cuando Isidoro de Sevilla traduce *eucharistia* por *bona gratia*[47]. De esta concepción de la eucaristía como oración y don resultó la denominación de la eucaristía como misa, que luego se hizo dominante. El significado originario de *missa* deriva probablemente del rito de despedida vinculado con la bendición final: *«Ite, missa est»;* por extensión de este momento conclusivo, la eucaristía en su conjunto fue entendida como

45. Tal es la opinión de J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I/1, p. 319.
46. H. BEYER, *art. cit.*, pp. 752ss; L. LIES, *Wort und Eucharistie,* pp. 61s.
47. J.A. JUNGMANN, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"», *cit.*, p. 37. Este significado está presente ya en Orígenes, ciertamente todavía en el contexto más amplio del todo. Cf. L. LIES, *Wort und Eucharistie,* pp. 261ss y 294ss.

bendición[48]. El canon romano presenta asimismo rasgos de bendición solemne[49]. Nada más concluir el prefacio –la verdadera oración de acción de gracias–, se dice: *«Te pedimos... que aceptes y bendigas este sacrifico santo y puro»;* y justamente antes de las palabras de la institución: *«Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda haciéndola espiritual».* Hoy, por lo general, estas bendiciones apenas son entendidas; mas, sin ellas, la eucaristía perdería su alma y se convertiría en una acción exánime y meramente exterior o, al menos, meramente humana. Por eso resulta tanto más grato el hecho de que, en el actual diálogo ecuménico, la comprensión de la eucaristía como sacramento del don vuelva a ocupar un lugar central[50].

Según la Escritura, la realización de la obra de salvación de Jesucristo en el mundo y en el individuo es fruto del Espíritu Santo, que es el don escatológico por excelencia. Así, el *pneuma* es un concepto clave en la comprensión paulina de la eucaristía (cf. 1 Co 10,3s)[51]. La tensión entre recepción corporal y recepción espiritual de la eucaristía marca, por influencia de Jn 6,52ss y 1 Co 10,3s, toda la tradición[52]. La *epíclesis* como súplica en demanda del envío del Espíritu sobre la comunidad

48. J.A. JUNGMANN, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"», *cit.*, p. 38; ID., «Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes "Missa"», en *Gewordene Liturgie,* Innsbruck – Leipzig 1941, pp. 34-52; pueden verse otras interpretaciones en J.J. VON ALLMEN, *op. cit.*, pp. 120ss.
49. *Ibid.*, p.39.
50. Esto vale en especial para la llamada Declaración de Lima: *Taufe, Eucharistie und Amt,* Frankfurt-Paderborn 1982, pp. 18s (trad. cast.: *Bautismo, Eucaristía, Ministerio: convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias,* Facultad de Teología de Barcelona, Sección san Paciano, Barcelona 1983); cf. U. KÜHN, *art. cit.*, p. 197.
51. Esto opina, sobre todo, E. KÄSEMANN, «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre», en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* vol. 1, Göttingen 1960, pp. 11-33 (trad. cast.: *Ensayos*

reunida, así como sobre los dones presentados, explicita este aspecto. Y es que la eucaristía en su conjunto es, ante todo, *epíclesis:* la *epíclesis* expresa, que las distintas tradiciones litúrgicas colocan en lugares diferentes e interpretan de forma divergente, no hace sino especificar el carácter oracional de la totalidad[53]; pone de manifiesto que la eucaristía no está a disposición de la Iglesia o del clero, que en la eucaristía no existe ninguna clase de automatismo, que la eucaristía es más bien una oración, tan humilde como eficaz, en la que se solicita la actuación del Espíritu Santo[54]. De ahí que la renovación de la *epíclesis* en la liturgia eucarística posconciliar posea una excepcional importancia tanto en el orden de los principios como de cara al diálogo ecuménico, no sólo por lo que atañe a la relación con las Iglesias orientales, que atribuyen a la *epíclesis* un significado especial, durante largo tiempo incluso controvertido, sino por lo que respecta a la relación con las Iglesias reformadas, que, a pesar de compartir la tradición litúrgica latina –sin *epíclesis* expresa–, con frecuencia reprochan a la concepción romana de la eucaristía un enfoque objetivador y legalista[55].

La acentuación de la *epíclesis* arroja nueva luz sobre el «carácter sacrificial» de la misa. Gracias a ello, puede hacerse de nuevo patente, en concreto, que, igual que Jesus consumó el sacrificio de la cruz en el Espíritu (Heb 9,14), también el sacrificio de la misa es un sacrificio en el Espíritu, una *oblatio rationabilis,* como dicen los textos litúrgicos en referencia a Rm 12,1 y 1 Pe 2,5[56]. Por eso la personalización y espirituali-

53. J. BETZ, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I/1, pp. 328ss.
54. Esto sostiene, entre otros, J. MEYENDORFF, «Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche»: *Conc* (D) 3 (1967), pp. 291-294 (trad. cast.: «Notas sobre la doctrina ortodoxa acerca de la eucaristía»: *Concilium* 24 [1967], pp. 57-64).

bendición[48]. El canon romano presenta asimismo rasgos de bendición solemne[49]. Nada más concluir el prefacio –la verdadera oración de acción de gracias–, se dice: *«Te pedimos... que aceptes y bendigas este sacrifico santo y puro»;* y justamente antes de las palabras de la institución: *«Bendice y acepta, oh Padre, esta ofrenda haciéndola espiritual».* Hoy, por lo general, estas bendiciones apenas son entendidas; mas, sin ellas, la eucaristía perdería su alma y se convertiría en una acción exánime y meramente exterior o, al menos, meramente humana. Por eso resulta tanto más grato el hecho de que, en el actual diálogo ecuménico, la comprensión de la eucaristía como sacramento del don vuelva a ocupar un lugar central[50].

Según la Escritura, la realización de la obra de salvación de Jesucristo en el mundo y en el individuo es fruto del Espíritu Santo, que es el don escatológico por excelencia. Así, el *pneuma* es un concepto clave en la comprensión paulina de la eucaristía (cf. 1 Co 10,3s)[51]. La tensión entre recepción corporal y recepción espiritual de la eucaristía marca, por influencia de Jn 6,52ss y 1 Co 10,3s, toda la tradición[52]. La *epíclesis* como súplica en demanda del envío del Espíritu sobre la comunidad

48. J.A. Jungmann, «Von der "Eucharistia" zur "Messe"», *cit.*, p. 38; Id., «Zur Bedeutungsgeschichte des Wortes "Missa"», en *Gewordene Liturgie*, Innsbruck – Leipzig 1941, pp. 34-52; pueden verse otras interpretaciones en J.J. von Allmen, *op. cit.*, pp. 120ss.
49. *Ibid.*, p.39.
50. Esto vale en especial para la llamada Declaración de Lima: *Taufe, Eucharistie und Amt,* Frankfurt-Paderborn 1982, pp. 18s (trad. cast.: *Bautismo, Eucaristía, Ministerio: convergencias doctrinales en el seno del Consejo Ecuménico de las Iglesias,* Facultad de Teología de Barcelona, Sección san Paciano, Barcelona 1983); cf. U. Kühn, *art. cit.*, p. 197.
51. Esto opina, sobre todo, E. Käsemann, «Anliegen und Eigenart der paulinischen Abendmahlslehre», en *Exegetische Versuche und Besinnungen,* vol. 1, Göttingen 1960, pp. 11-33 (trad. cast.: *Ensayos exegéticos,* Sígueme, Salamanca 1978, un único volumen que recoge los dos de la edición original).
52. H.R. Schlette, *Kommunikation und Sakrament,* Freburg – Basel – Wien 1960.

reunida, así como sobre los dones presentados, explicita este aspecto. Y es que la eucaristía en su conjunto es, ante todo, *epíclesis:* la *epíclesis* expresa, que las distintas tradiciones litúrgicas colocan en lugares diferentes e interpretan de forma divergente, no hace sino especificar el carácter oracional de la totalidad[53]; pone de manifiesto que la eucaristía no está a disposición de la Iglesia o del clero, que en la eucaristía no existe ninguna clase de automatismo, que la eucaristía es más bien una oración, tan humilde como eficaz, en la que se solicita la actuación del Espíritu Santo[54]. De ahí que la renovación de la *epíclesis* en la liturgia eucarística posconciliar posea una excepcional importancia tanto en el orden de los principios como de cara al diálogo ecuménico, no sólo por lo que atañe a la relación con las Iglesias orientales, que atribuyen a la *epíclesis* un significado especial, durante largo tiempo incluso controvertido, sino por lo que respecta a la relación con las Iglesias reformadas, que, a pesar de compartir la tradición litúrgica latina –sin *epíclesis* expresa–, con frecuencia reprochan a la concepción romana de la eucaristía un enfoque objetivador y legalista[55].

La acentuación de la *epíclesis* arroja nueva luz sobre el «carácter sacrificial» de la misa. Gracias a ello, puede hacerse de nuevo patente, en concreto, que, igual que Jesus consumó el sacrificio de la cruz en el Espíritu (Heb 9,14), también el sacrificio de la misa es un sacrificio en el Espíritu, una *oblatio rationabilis,* como dicen los textos litúrgicos en referencia a Rm 12,1 y 1 Pe 2,5[56]. Por eso la personalización y espirituali-

53. J. Betz, *Die Eucharistie in der Zeit der griechischen Väter,* vol. I/1, pp. 328ss.
54. Esto sostiene, entre otros, J. Meyendorff, «Zum Eucharistieverständnis der orthodoxen Kirche»: *Conc* (D) 3 (1967), pp. 291-294 (trad. cast.: «Notas sobre la doctrina ortodoxa acerca de la eucaristía»: *Concilium* 24 [1967], pp. 57-64).
55. Cf. J.J. von Allmen, *op. cit.*, pp. 32ss.
56. O. Casel, «Die *Logiké thysia* der antiken Mystik in christlich-liturgischer Umdeutung»: *JLW* 4 (1924), pp. 37-47.

zación de la comprensión cristiana del sacrificio, que acabamos de referir, debe ser entendida, en último término, como una pneumatologización. El Espíritu es, en verdad, quien nos regala la apertura a Dios y a los demás seres humanos; sólo Él es quien hace posible que recemos con las palabras: «Abba, Padre» (Rm 8,15; Gal 4,6). Por eso, también es Él quien nos transforma en ofrenda agradable a Dios, como se dice en la tercera plegaria eucarística.

La eucaristía como *communio*

La misión del Espíritu Santo consiste en realizar universalmente la obra de Jesucristo y, de esta manera, integrar el mundo y la historia «en Cristo». La acción del Espíritu Santo en la eucaristía apunta, por consiguiente, a la *koinonía* (*communio*) en y con Jesucristo. Esta *communio* ha de ser entendida de modo no sólo personal, esto es, como participación en Cristo y como íntima comunión personal con él, sino también eclesial, esto es, como comunión en Cristo[57]. La *communio,* tanto personal como eclesial, es el fin y la consumación de la celebración eucarística, que alcanza su fin en la *pax* (saludo de paz) y en la comunión. Así pues, la eucaristía es, para decirlo con Agustín, signo de unidad y vínculo de amor[58].

También este aspecto se fundamenta, en último término, en la institución jesuánica, que tuvo lugar en el marco de una comida festiva en común. La peculiaridad de su gesto radicó en que Jesús, contra la costumbre habitual, dio a beber a todos de

57. F. Hauck, art. «κοινωνός», en *ThWNT* III, pp. 798-810; P.C. Bori, «Κοινωνία». *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e il*

la misma copa y los hizo partícipes, por tanto, de su persona, sellando así la Nueva Alianza. En el Movimiento Litúrgico, de aquí se concluía con frecuencia que la comida es la forma fundamental de la eucaristía[59]. En la praxis litúrgica, esta tesis del carácter convivial de la eucaristía llevó a veces a experimentos verdaderamente peculiares, en los que, en casos extremos –y en contradicción con 1 Co 11,27ss–, apenas se podía distinguir ya la celebración eucarística de la celebración de un banquete o una fiesta. Sin embargo, esta tesis olvida que la acción de Jesús –si bien lo decisivo y diferenciador de la misma aconteció ciertamente en el marco de una comida– quebrantó asimismo la forma habitual de ésta. Además, la repetición de las palabras y gestos especiales de Jesús comenzó desde muy pronto a desligarse de la comida normal para saciar el hambre. Lo cual se evidencia ya en Pablo, concretamente en 1 Co 11,17-34, y llega a su culminación en el siglo II[60]. Prueba clara de ello es el hecho de que la celebración de la eucaristía fue trasladada a primera hora de la mañana[61]. También la designación de la eucaristía como «cena» representa una absoluta novedad desde el punto de vista de la historia de la liturgia[62]. Por eso,

59. R. Guardini, *Besinnung vor der Feier del Heiligen Messe,* 2ª parte, Mainz 1939², pp. 73ss. Con ello, Guardini no pretendía, sin embargo, ofrecer una definición esencial de la eucaristía (cf. *ibid.*, p. 75), ni mucho menos negar el carácter sacrificial como fuente y presupuesto de la eucaristía (cf. *ibid.*, p. 77). En el mismo sentido se pronuncia J. Pascher, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug,* Münster 1947; Id., «Um die Grundgestalt der Eucharistia»: *Münchener Theologische Zeitschrift* (= *MThZ*) 1 (1950), pp. 64-75. Para la controversia de aquel entonces, cf. Th. Maas-Ewerd, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgische Frage» in den Jahren 1939 bis 1944,* Regensburg 1981, esp. pp. 343-348. Para la discusión cf. *supra,* nota 32.
60. Véase al respecto la ya repetidamente mencionada contribución de H. Schürmann, «Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier»

zación de la comprensión cristiana del sacrificio, que acabamos de referir, debe ser entendida, en último término, como una pneumatologización. El Espíritu es, en verdad, quien nos regala la apertura a Dios y a los demás seres humanos; sólo Él es quien hace posible que recemos con las palabras: «Abba, Padre» (Rm 8,15; Gal 4,6). Por eso, también es Él quien nos transforma en ofrenda agradable a Dios, como se dice en la tercera plegaria eucarística.

La eucaristía como *communio*

La misión del Espíritu Santo consiste en realizar universalmente la obra de Jesucristo y, de esta manera, integrar el mundo y la historia «en Cristo». La acción del Espíritu Santo en la eucaristía apunta, por consiguiente, a la *koinonía* (*communio*) en y con Jesucristo. Esta *communio* ha de ser entendida de modo no sólo personal, esto es, como participación en Cristo y como íntima comunión personal con él, sino también eclesial, esto es, como comunión en Cristo[57]. La *communio,* tanto personal como eclesial, es el fin y la consumación de la celebración eucarística, que alcanza su fin en la *pax* (saludo de paz) y en la comunión. Así pues, la eucaristía es, para decirlo con Agustín, signo de unidad y vínculo de amor[58].

También este aspecto se fundamenta, en último término, en la institución jesuánica, que tuvo lugar en el marco de una comida festiva en común. La peculiaridad de su gesto radicó en que Jesús, contra la costumbre habitual, dio a beber a todos de

57. F. HAUCK, art. «κοινωνός», en *ThWNT* III, pp. 798-810; P.C. BORI, «Κοινωνια». *L'idea della comunione nell'ecclesiologia recente e il Nuovo Testamento*, Brescia 1972.
58. AGUSTÍN, *In Ioannis Evangelium*, tr. 26, c. 6 u. 13. Esta afirmación ha tenido una extensa historia efectual (*Wirkungsgeschichte*) en los documentos del Magisterio: DH 802 y 1635; UR 47.

la misma copa y los hizo partícipes, por tanto, de su persona, sellando así la Nueva Alianza. En el Movimiento Litúrgico, de aquí se concluía con frecuencia que la comida es la forma fundamental de la eucaristía[59]. En la praxis litúrgica, esta tesis del carácter convivial de la eucaristía llevó a veces a experimentos verdaderamente peculiares, en los que, en casos extremos –y en contradicción con 1 Co 11,27ss–, apenas se podía distinguir ya la celebración eucarística de la celebración de un banquete o una fiesta. Sin embargo, esta tesis olvida que la acción de Jesús –si bien lo decisivo y diferenciador de la misma aconteció ciertamente en el marco de una comida– quebrantó asimismo la forma habitual de ésta. Además, la repetición de las palabras y gestos especiales de Jesús comenzó desde muy pronto a desligarse de la comida normal para saciar el hambre. Lo cual se evidencia ya en Pablo, concretamente en 1 Co 11,17-34, y llega a su culminación en el siglo II[60]. Prueba clara de ello es el hecho de que la celebración de la eucaristía fue trasladada a primera hora de la mañana[61]. También la designación de la eucaristía como «cena» representa una absoluta novedad desde el punto de vista de la historia de la liturgia[62]. Por eso,

59. R. GUARDINI, *Besinnung vor der Feier del Heiligen Messe*, 2ª parte, Mainz 1939², pp. 73ss. Con ello, Guardini no pretendía, sin embargo, ofrecer una definición esencial de la eucaristía (cf. *ibid.*, p. 75), ni mucho menos negar el carácter sacrificial como fuente y presupuesto de la eucaristía (cf. *ibid.*, p. 77). En el mismo sentido se pronuncia J. PASCHER, *Eucharistia. Gestalt und Vollzug*, Münster 1947; ID., «Um die Grundgestalt der Eucharistia»: *Münchener Theologische Zeitschrift* (= *MThZ*) 1 (1950), pp. 64-75. Para la controversia de aquel entonces, cf. Th. MAAS-EWERD, *Die Krise der Liturgischen Bewegung in Deutschland und Österreich. Zu den Auseinandersetzungen um die «liturgische Frage» in den Jahren 1939 bis 1944*, Regensburg 1981, esp. pp. 343-348. Para la discusión cf. *supra*, nota 32.
60. Véase al respecto la ya repetidamente mencionada contribución de H. SCHÜRMANN, «Die Gestalt der urchristlichen Eucharistiefeier».
61. Tal se afirma ya en la conocida carta de PLINIO a Trajano: 10, 9; e igualmente en JUSTINO, *Apologia* I, 67.
62. J.A. JUNGMANN, «"Abendmahl" als Name der Eucharistie»: *ZThK* 93 (1971), pp. 91-94.

más que del carácter convivial de la eucaristía, debería hablarse de su carácter comunitario y de su dimensión eclesial.

Del vínculo entre eucaristía e Iglesia da enérgico testimonio la Escritura, como se echa de ver en los relatos de la última cena, cuando se habla de la «sangre de la alianza» (Mc 14,24; Mt 26,28) o de «la nueva alianza sellada con mi sangre» (Lc 22,20; 1 Co 11,25)[63]. La eucaristía es, según esto, signo –grávido de realidad– del nuevo tiempo de la salvación y del nuevo orden salvífico. Esta nueva realidad salvífica se extiende tanto a las relaciones del ser humano con Dios como a las relaciones de unas personas con otras. Pablo desarrolla esta idea hasta sus últimas consecuencias. Para él, la participación en el cuerpo eucarístico del Señor supone, al mismo tiempo, formar parte del cuerpo eclesial de Cristo (1 Co 10,16s). La Iglesia que celebra la eucaristía representa asimismo el nuevo orden salvífico[64]. Difícilmente habrá alguien que haya comprendido este vínculo con tanta profundidad como Agustín, quien llega a afirmar: «En consecuencia, si vosotros mismos sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa está el misterio que sois vosotros mismos... Sed lo que veis y recibid lo que sois»[65].

En el marco de la segunda disputa sobre la cena en el siglo XI, se sepultó en el olvido el vínculo entre el cuerpo sacramental de Cristo, al que hasta entonces se llamaba cuerpo místico, y el cuerpo eclesial de Cristo. En las controversias de aquel entonces, la expresión «cuerpo místico de Cristo» había

63. Cf. P. NEUENZEIT, *op. cit.*, pp. 191ss.; F. LANG, «Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament»: *EvTh* 35 (1975), pp. 524-538; V. WAGNER, «Der Bedeutungswandel von berit hadascha bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte»: *EvTh* 35 (1975), pp. 538-552.

sido malentendida en un sentido meramente simbólico; así, como alternativa, se hablaba del verdadero cuerpo de Cristo. La Iglesia pasó a ser denominada cuerpo místico de Cristo. Todo ello hizo que se perdiera en gran medida la conciencia del vínculo entre eucaristía e Iglesia[66]. Ciertamente, teólogos de la categoría de un Tomás de Aquino todavía eran por completo conscientes de las conexiones entre ambas realidades, y las subrayaron con énfasis[67]. En conjunto, sin embargo, se produjo una nefasta individualización y privatización de la comprensión de la eucaristía y de la praxis eucarística.

Este unilateral desarrollo sólo se vio interrumpido –tras la correspondiente preparación a cargo de la teología de orientación romántica del siglo XIX (en especial la concepción de la Iglesia de J.A. Möhler)– ya en el siglo XX por el Movimiento Litúrgico y por el Concilio Vaticano II. El pueblo de Dios reunido para la celebración litúrgica volvió a ser considerado el sujeto de la liturgia eucarística, y la *actuosa participatio* de todos los presentes fue establecida como norma e ideal[68]. Sin

66. Cf., sobre todo, H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter,* Einsiedeln 1969; inspirándose en él, A. GERKEN, *op. cit.*, pp. 122ss.
67. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III q. 73 a. 6: «in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti» [en este sacramento se pueden considerar tres cosas; lo que es *sacramentum tantum,* o sea, el pan y el vino; lo que es *res et sacramentum*, o sea, el verdadero cuerpo de Cristo; y lo que es *res tantum*, o sea, el efecto de este sacramento]; q. 80 a. 4: «Duplex autem est res huius sacramenti... una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum» [ahora bien, la cosa producida por este sacramento es doble... Una, significada y contendi-

más que del carácter convivial de la eucaristía, debería hablarse de su carácter comunitario y de su dimensión eclesial.

Del vínculo entre eucaristía e Iglesia da enérgico testimonio la Escritura, como se echa de ver en los relatos de la última cena, cuando se habla de la «sangre de la alianza» (Mc 14,24; Mt 26,28) o de «la nueva alianza sellada con mi sangre» (Lc 22,20; 1 Co 11,25)[63]. La eucaristía es, según esto, signo –grávido de realidad– del nuevo tiempo de la salvación y del nuevo orden salvífico. Esta nueva realidad salvífica se extiende tanto a las relaciones del ser humano con Dios como a las relaciones de unas personas con otras. Pablo desarrolla esta idea hasta sus últimas consecuencias. Para él, la participación en el cuerpo eucarístico del Señor supone, al mismo tiempo, formar parte del cuerpo eclesial de Cristo (1 Co 10,16s). La Iglesia que celebra la eucaristía representa asimismo el nuevo orden salvífico[64]. Difícilmente habrá alguien que haya comprendido este vínculo con tanta profundidad como Agustín, quien llega a afirmar: «En consecuencia, si vosotros mismos sois el cuerpo y los miembros de Cristo, sobre la mesa está el misterio que sois vosotros mismos... Sed lo que veis y recibid lo que sois»[65].

En el marco de la segunda disputa sobre la cena en el siglo XI, se sepultó en el olvido el vínculo entre el cuerpo sacramental de Cristo, al que hasta entonces se llamaba cuerpo místico, y el cuerpo eclesial de Cristo. En las controversias de aquel entonces, la expresión «cuerpo místico de Cristo» había

63. Cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, pp. 191ss.; F. Lang, «Abendmahl und Bundesgedanke im Neuen Testament»: *EvTh* 35 (1975), pp. 524-538; V. Wagner, «Der Bedeutungswandel von berit hadascha bei der Ausgestaltung der Abendmahlsworte»: *EvTh* 35 (1975), pp. 538-552.
64. Cf. P. Neuenzeit, *op. cit.*, pp. 201-219; E. Schweizer, art. «σῶμα», en *ThWNT* VII, pp. 1065s.; E. Käsemann, «Das theologische Problem des Motivs vom Leibe Christi», en *Paulinische Perspektive*, Tübingen 1969, pp. 178-210.
65. Agustín, *Sermo* 272.

sido malentendida en un sentido meramente simbólico; así, como alternativa, se hablaba del verdadero cuerpo de Cristo. La Iglesia pasó a ser denominada cuerpo místico de Cristo. Todo ello hizo que se perdiera en gran medida la conciencia del vínculo entre eucaristía e Iglesia[66]. Ciertamente, teólogos de la categoría de un Tomás de Aquino todavía eran por completo conscientes de las conexiones entre ambas realidades, y las subrayaron con énfasis[67]. En conjunto, sin embargo, se produjo una nefasta individualización y privatización de la comprensión de la eucaristía y de la praxis eucarística.

Este unilateral desarrollo sólo se vio interrumpido –tras la correspondiente preparación a cargo de la teología de orientación romántica del siglo XIX (en especial la concepción de la Iglesia de J.A. Möhler)– ya en el siglo XX por el Movimiento Litúrgico y por el Concilio Vaticano II. El pueblo de Dios reunido para la celebración litúrgica volvió a ser considerado el sujeto de la liturgia eucarística, y la *actuosa participatio* de todos los presentes fue establecida como norma e ideal[68]. Sin

66. Cf., sobre todo, H. de Lubac, *Corpus mysticum. Kirche und Eucharistie im Mittelalter*, Einsiedeln 1969; inspirándose en él, A. Gerken, *op. cit.*, pp. 122ss.
67. Tomás de Aquino, *Summa theol.* III q. 73 a. 6: «in hoc sacramento tria considerare possumus: scilicet id quod est sacramentum tantum, scilicet panis et vinum; et id quod est res et sacramentum, scilicet corpus Christi verum; et id quod est res tantum, scilicet effectus huius sacramenti» [en este sacramento se pueden considerar tres cosas; lo que es *sacramentum tantum*, o sea, el pan y el vino; lo que es *res et sacramentum*, o sea, el verdadero cuerpo de Cristo; y lo que es *res tantum*, o sea, el efecto de este sacramento]; q. 80 a. 4: «Duplex autem est res huius sacramenti... una quidem quae est significata et contenta, scilicet ipse Christus; alia autem est significata et non contenta, scilicet corpus Christi mysticum, quod est societas sanctorum» [ahora bien, la cosa producida por este sacramento es doble... Una, significada y contendida en el sacramento, y que es el mismo Cristo. Otra, significada y no contenida, y que es el cuerpo místico de Cristo]; cf. q. 60 a. 3 sed contra; q. 73 a. 2 sed contra.
68. SC 11, 14, 48. Esta renovada comprensión del vínculo entre eucaristía e Iglesia tuvo importantes consecuencias para una eclesiología eucarís-

embargo, la misa comunitaria, como se le llamaba en los comienzos del Movimiento Litúrgico, fue a menudo contrapuesta de manera tan radical a la entonces ya mal vista misa privada que el imprescindible elemento personal –la comunión personal con Cristo, que incluye la conversión y la oración personal, así como la acción de gracias y la adoración personal– tendía a quedar difuminado[69]. En siglos anteriores, algunas formas actuales de distribución y recepción del sacramento del altar habrían sido tildadas, sencillamente, de sacrílegas[70]. Es evidente que todavía no se ha conseguido encontrar el justo equilibrio entre la *communio* personal y la *communio* eclesial.

La dimensión eclesial de la eucaristía tiene consecuencias para la pregunta de la admisión a la comunión eucarística. Bajo esta perspectiva, la apertura de la cena no sólo a los miembros de otras Iglesias, sino al mundo en general[71], queda excluida de antemano. En cuanto sacramento de la fe y signo de la unidad, la eucaristía presupone estar en la fe común y en el único bautismo; ella opera la purificación, maduración y profundización de esa unidad que existe con anterioridad y funge de presupuesto suyo[72]. Tal recíproca relación entre euca-

tica, la cual ya no tiene su punto de partida en la Iglesia universal, sino en la Iglesia local que celebra la eucaristía, y entiende la unidad de la Iglesia universal como *communio* de Iglesias locales.
69. Cf. K. Lehmann, «Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier»: *IKaZ* (1977), pp. 401-406. En este contexto no podemos ocuparnos del importante tema de la adoración y veneración eucarística fuera de la celebración eucarística.
70. Para la cuestión de una nueva disciplina de los arcanos, cf. H. Spaemann, *Und Gott schied das Licht von der Finsternis. Christliche Konsequenzen*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1982, pp. 93-140.
71. Eso es lo que defiende J. Moltmann, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, pp. 272s,

ristía e Iglesia desempeña un papel constitutivo en la pregunta acerca de la comunión eucarística con las Iglesias y comunidades eclesiales con las que la Iglesia católica no se halla en plena comunión eclesial. Según la visión católica (y mucho más según la ortodoxa), la eucaristía, por ser el sacramento de la unidad, presupone la existencia de una plena comunión eclesial. Lo cual se manifiesta sobre todo en la comunión con el respectivo obispo diocesano y con el obispo de Roma en cuanto titular del ministerio petrino, que es un ministerio al servicio de la unidad de la Iglesia. El hecho que en el canon de la misa se mencione el nombre del respectivo obispo diocesano junto al del Papa no es, por tanto, en absoluto superfluo. Es expresión de la *communio*, que es el único marco dentro del cual, conforme a su esencia más íntima, posee pleno sentido toda celebración particular de la eucaristía. Por eso, sólo en este contexto más amplio se comprende por qué la cuestión de la comunión eucarística se concreta y agudiza sobre todo en la cuestión del ministerio[73]. Esta última no puede ser considerada por sí sola, sino que ha de ser tratada en el contexto global de la eucaristía como *communio*.

Por consiguiente, sería sumamente unilateral, incluso nefasto, reducir la dimensión de *communio* de la eucaristía a la cuestión del ministerio.

Cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del Pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (LG 11).
73. Según la doctrina católica, la celebración de la eucaristía presupone la existencia de un ministro válidamente ordenado. Cf. DH 802 y 1752; LG 26, 28; UR 22. Para esta cuestión, cf. P. Bläser et alii, *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973. Otra es la opinión de H. Küng, *Wozu* [illegible]

embargo, la misa comunitaria, como se le llamaba en los comienzos del Movimiento Litúrgico, fue a menudo contrapuesta de manera tan radical a la entonces ya mal vista misa privada que el imprescindible elemento personal –la comunión personal con Cristo, que incluye la conversión y la oración personal, así como la acción de gracias y la adoración personal– tendía a quedar difuminado[69]. En siglos anteriores, algunas formas actuales de distribución y recepción del sacramento del altar habrían sido tildadas, sencillamente, de sacrílegas[70]. Es evidente que todavía no se ha conseguido encontrar el justo equilibrio entre la *communio* personal y la *communio* eclesial.

La dimensión eclesial de la eucaristía tiene consecuencias para la pregunta de la admisión a la comunión eucarística. Bajo esta perspectiva, la apertura de la cena no sólo a los miembros de otras Iglesias, sino al mundo en general[71], queda excluida de antemano. En cuanto sacramento de la fe y signo de la unidad, la eucaristía presupone estar en la fe común y en el único bautismo; ella opera la purificación, maduración y profundización de esa unidad que existe con anterioridad y funge de presupuesto suyo[72]. Tal recíproca relación entre eucaristía e Iglesia desempeña un papel constitutivo en la pregunta acerca de la comunión eucarística con las Iglesias y comunidades eclesiales con las que la Iglesia católica no se halla en plena comunión eclesial. Según la visión católica (y mucho más según la ortodoxa), la eucaristía, por ser el sacramento de la unidad, presupone la existencia de una plena comunión eclesial. Lo cual se manifiesta sobre todo en la comunión con el respectivo obispo diocesano y con el obispo de Roma en cuanto titular del ministerio petrino, que es un ministerio al servicio de la unidad de la Iglesia. El hecho que en el canon de la misa se mencione el nombre del respectivo obispo diocesano junto al del Papa no es, por tanto, en absoluto superfluo. Es expresión de la *communio*, que es el único marco dentro del cual, conforme a su esencia más íntima, posee pleno sentido toda celebración particular de la eucaristía. Por eso, sólo en este contexto más amplio se comprende por qué la cuestión de la comunión eucarística se concreta y agudiza sobre todo en la cuestión del ministerio[73]. Esta última no puede ser considerada por sí sola, sino que ha de ser tratada en el contexto global de la eucaristía como *communio*.

Por consiguiente, sería sumamente unilateral, incluso nefasto, reducir la dimensión de *communio* de la eucaristía a la cuestión del ministerio.

---

tica, la cual ya no tiene su punto de partida en la Iglesia universal, sino en la Iglesia local que celebra la eucaristía, y entiende la unidad de la Iglesia universal como *communio* de Iglesias locales.

69. Cf. K. LEHMANN, «Persönliches Gebet in der Eucharistiefeier»: *IKaZ* (1977), pp. 401-406. En este contexto no podemos ocuparnos del importante tema de la adoración y veneración eucarística fuera de la celebración eucarística.
70. Para la cuestión de una nueva disciplina de los arcanos, cf. H. SPAEMANN, *Und Gott schied das Licht von der Finsternis. Christliche Konsequenzen*, Freiburg i.B. – Basel – Wien 1982, pp. 93-140.
71. Eso es lo que defiende J. MOLTMANN, *Kirche in der Kraft des Geistes. Ein Beitrag zur messianischen Ekklesiologie*, München 1975, pp. 272s, 285s (trad. cast.: *La Iglesia, fuerza del Espíritu: hacia una eclesiología mesiánica*, Sígueme, Salamanca 1978).
72. «Y, al mismo tiempo, la unidad de los fieles, que constituyen un solo cuerpo en Cristo, está representada y se realiza por el sacramento del pan eucarístico (1 Co 10,17)» (LG 3); «Más aún, confortados con el Cuerpo de Cristo en la sagrada liturgia eucarística, muestran de un modo concreto la unidad del Pueblo de Dios, significada con propiedad y maravillosamente realizada por este augustísimo sacramento» (LG 11).
73. Según la doctrina católica, la celebración de la eucaristía presupone la existencia de un ministro válidamente ordenado. Cf. DH 802 y 1752; LG 26, 28; UR 22. Para esta cuestión, cf. P. BLÄSER et alii, *Amt und Eucharistie*, Paderborn 1973. Otra es la opinión de H. KÜNG, *Wozu Priester?*, Zürich – Einsiedeln – Köln 1971 (trad. cast.: *Sacerdotes: ¿para qué?*, Herder, Barcelona 1973); E. SCHILLEBEECKX, *Das kirchliche Amt*, Düsseldorf 1981 (trad. cast. del original holandés: *El ministerio eclesial: responsables en la comunidad cristiana*, Cristiandad, Madrid 1983).

El carácter de *communio* de la eucaristía conlleva además un importante aspecto ético[74]. Ya en la Iglesia primitiva existían problemas en torno a la cuestión de la comunidad de mesa y eucaristía entre judeocristianos y cristianos procedentes de la gentilidad (Antioquía), así como entre pobres y ricos (Corinto). Hoy existen conflictos semejantes en el mundo entero. Indudablemente, hacer de la eucaristía una eucaristía de raza o de clase –ya sea en forma de exclusiva celebración eucarística para privilegiados, ya sea en forma de revolucionaria celebración eucarística de los desfavorecidos– va en contra la esencia de la eucaristía y de las decisiones tomadas al respecto en la Iglesia primitiva. Pero igualmente contradice esta esencia el que no se reconozcan los presupuestos y consecuencias éticos de la celebración común de la eucaristía: el *agape* concretamente realizado (cf. Mt 5,23s), cuyo mínimo radica en el cumplimiento de las exigencias de la justicia social. No se puede compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día. No en vano termina la asamblea eucarística con el envío en el mundo. Reunión y envío son dos polos que en modo alguno pueden ser separados o contrapuestos. Sin la reunión, el envío se torna interiormente vacío y huero; pero la reunión sin el envío se vuelve a la larga estéril y, en último término, carente de credibilidad.

La eucaristía como signo escatológico

La *communio* eucarística remite, más allá de sí misma, al mundo y a su consumación escatológica. Con ello, no sólo adquiere una dimensión social, sino también una dimensión cósmico-universal. Aquí no podemos ocuparnos de este aspecto más que a grandes rasgos y con el solo propósito de ofrecer una visión prospectiva[75].

Ya para Jesús, la anticipadora mirada escatológica hacia el reino de Dios venidero tiene, en la última cena, una importancia constitutiva (Mc 14,25 y par). Pablo habla explícitamente de anunciar la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Co 11,26). Por eso, la primitiva comunidad jerosolimitana celebraba diariamente la fracción del pan con anticipada alegría escatológica (Hch 2,46). La alegría y la solemnidad, por tanto, pertenecen esencialmente a la celebración de la eucaristía y no pueden ser rechazadas de antemano como pompa o triunfalismo, ni sucumbir a un puritanismo o una desacralización unidimensionales. Lo cual vale para los templos y su ornamentación, para la música litúrgica, para el lenguaje y los paramentos, para el rito, etc. La eucaristía debe ser, en el conjunto de su celebración, un anticipo del venidero reino de Dios.

En la víspera festiva y en la anticipación del banquete celestial de bodas queda incluida, en sacramental simbolismo, la creación entera. En la ofrenda del pan y el vino, «frutos de la tierra y del trabajo de los hombres», se anticipa la glorificación escatológica de Dios que llevará a cabo la creación entera; y en la transformación de estos dones, la transformación escatológica del mundo. Por eso, en la primera plegaria eucarística, así como en la tercera y en la cuarta, los bienes de la creación, vivificados y santificados por Cristo, son incluidos en la gran doxología final. Así, la eucaristía es liturgia del mundo (K. Rahner), misa del mundo (P. Teilhard de Chardin).

El carácter de *communio* de la eucaristía conlleva además un importante aspecto ético[74]. Ya en la Iglesia primitiva existían problemas en torno a la cuestión de la comunidad de mesa y eucaristía entre judeocristianos y cristianos procedentes de la gentilidad (Antioquía), así como entre pobres y ricos (Corinto). Hoy existen conflictos semejantes en el mundo entero. Indudablemente, hacer de la eucaristía una eucaristía de raza o de clase –ya sea en forma de exclusiva celebración eucarística para privilegiados, ya sea en forma de revolucionaria celebración eucarística de los desfavorecidos– va en contra la esencia de la eucaristía y de las decisiones tomadas al respecto en la Iglesia primitiva. Pero igualmente contradice esta esencia el que no se reconozcan los presupuestos y consecuencias éticos de la celebración común de la eucaristía: el *agape* concretamente realizado (cf. Mt 5,23s), cuyo mínimo radica en el cumplimiento de las exigencias de la justicia social. No se puede compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan de cada día. No en vano termina la asamblea eucarística con el envío en el mundo. Reunión y envío son dos polos que en modo alguno pueden ser separados o contrapuestos. Sin la reunión, el envío se torna interiormente vacío y huero; pero la reunión sin el envío se vuelve a la larga estéril y, en último término, carente de credibilidad.

La eucaristía como signo escatológico

La *communio* eucarística remite, más allá de sí misma, al mundo y a su consumación escatológica. Con ello, no sólo adquiere una dimensión social, sino también una dimensión cósmico-

74. Al respecto, cf. la visión de conjunto que ofrece G. WINGREN, art. «Abendmahl V. Das Abendmahl als Tischgemeinschaft nach ethischen Gesichtspunkten»: *TRE* I (1977), pp. 212-229.

universal. Aquí no podemos ocuparnos de este aspecto más que a grandes rasgos y con el solo propósito de ofrecer una visión prospectiva[75].

Ya para Jesús, la anticipadora mirada escatológica hacia el reino de Dios venidero tiene, en la última cena, una importancia constitutiva (Mc 14,25 y par). Pablo habla explícitamente de anunciar la muerte del Señor «hasta que él venga» (1 Co 11,26). Por eso, la primitiva comunidad jerosolimitana celebraba diariamente la fracción del pan con anticipada alegría escatológica (Hch 2,46). La alegría y la solemnidad, por tanto, pertenecen esencialmente a la celebración de la eucaristía y no pueden ser rechazadas de antemano como pompa o triunfalismo, ni sucumbir a un puritanismo o una desacralización unidimensionales. Lo cual vale para los templos y su ornamentación, para la música litúrgica, para el lenguaje y los paramentos, para el rito, etc. La eucaristía debe ser, en el conjunto de su celebración, un anticipo del venidero reino de Dios.

En la víspera festiva y en la anticipación del banquete celestial de bodas queda incluida, en sacramental simbolismo, la creación entera. En la ofrenda del pan y el vino, «frutos de la tierra y del trabajo de los hombres», se anticipa la glorificación escatológica de Dios que llevará a cabo la creación entera; y en la transformación de estos dones, la transformación escatológica del mundo. Por eso, en la primera plegaria eucarística, así como en la tercera y en la cuarta, los bienes de la creación, vivificados y santificados por Cristo, son incluidos en la gran doxología final. Así, la eucaristía es liturgia del mundo (K. Rahner), misa del mundo (P. Teilhard de Chardin).

75. Cf. G. WAINRIGHT, *Eucharist and Eschatology*, New York 1981.

La eucaristía, suma del misterio cristiano de la salvación

Tras la presentación de los distintos aspectos de la eucaristía, nos preguntamos para terminar: ¿qué es, en definitiva, la eucaristía? Sólo puede haber una respuesta: la eucaristía es la actualización y recapitulación sacramental del misterio cristiano de la salvación en su conjunto. Abarca la creación y la nueva creación escatológica; expresa el movimiento de Dios hacia el ser humano, así como el movimiento de respuesta del ser humano y de la humanidad; es el legado recapitulador de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; es glorificación de Dios y salvación para el ser humano; vivencia personal a la vez que eclesial, don al mismo tiempo que tarea. La eucaristía no puede ser entendida a partir de uno solo de sus aspectos. No es sólo (ni siquiera primordialmente) comida, ni tampoco sólo acción de gracias o sacrificio. Es a la vez don de Dios (perspectiva *catabática*) y agradecida entrega sacrificial (perspectiva *anabática*), porque hace presente a Jesucristo –su persona y su obra–, quien, por una parte, es autodonación de Dios y, por otra, respuesta que se entrega a sí misma, todo en la misma y única persona[76]. Pero tampoco podemos quedarnos en esta grandiosa visión de conjunto, inspirada en Orígenes. Todo depende fundamentalmente de cómo se conciba en concreto la unidad del doble movimiento existente dentro de este enfoque interpretativo cristológico. Sólo dilucidando esta cuestión se obtiene respuesta a la pregunta por la unidad de los diversos aspectos de la eucaristía. El Dios-hombre Jesucristo no es el resultado de unir una naturaleza divina y otra humana ya existentes por separado. Más bien, la persona del Logos constituye el principio de subsistencia de la persona humana Jesús, quien, precisamente en su actitud de radical agradecimiento y

en su radical y abnegada obediencia, es, evidentemente, el ser humano verdadero y perfecto, el hombre nuevo. En su extremo anonadamiento y en su entrega al Padre y a los seres humanos, Jesucristo es plenamente Dios y plenamente hombre. Igual que en esta afirmación cristológica esencial, en la eucaristía el movimiento *catabático* y el movimiento *anabático*, más que yuxtaponerse, se entrelazan. De manera análoga a lo que ocurre en el acontecimiento Cristo, en la eucaristía tiene lugar una apropiación de los dones creaturales del pan y el vino, de suerte que éstos pierden su substancia autónoma, se convierten en meros signos y, así, pasan a simbolizar sacramentalmente la actitud sacrificial de Jesús[77]. Lo cual, a su vez, acontece gracias a que la Iglesia es introducida, por mediación del Espíritu Santo, en dicha actitud sacrificial de Jesús y se hace una con él y en él. Los tres aspectos de la eucaristía –a saber: la presencia real eucarística, la eucaristía como sacrificio y la eucaristía como sacramento, que, en la teología de escuela, aparecen uno junto a otro y uno tras otro, en una relativa independencia– son aspectos de un todo, aspectos de la actualización sacramental del misterio de salvación de Cristo Jesús.

A su vez, la perspectiva cristológica puede y debe ser asimismo trascendida. Igual que el misterio de Jesucristo sólo puede ser entendido como revelación del misterio trinitario, así también la eucaristía. Ésta tiene, en último término, una estructura trinitaria (cf. SC 6). En acción de gracias, se dirige al Padre, fuente y origen de todo ser y de la entera historia de salvación; pero, también en acción de gracias, la Iglesia recibe en la eucaristía el don por antonomasia de Dios a los seres humanos, su autocomunicación en Jesucristo, para que puedan unir-

La eucaristía, suma del misterio cristiano de la salvación

Tras la presentación de los distintos aspectos de la eucaristía, nos preguntamos para terminar: ¿qué es, en definitiva, la eucaristía? Sólo puede haber una respuesta: la eucaristía es la actualización y recapitulación sacramental del misterio cristiano de la salvación en su conjunto. Abarca la creación y la nueva creación escatológica; expresa el movimiento de Dios hacia el ser humano, así como el movimiento de respuesta del ser humano y de la humanidad; es el legado recapitulador de la vida, muerte y resurrección de Jesucristo; es glorificación de Dios y salvación para el ser humano; vivencia personal a la vez que eclesial, don al mismo tiempo que tarea. La eucaristía no puede ser entendida a partir de uno solo de sus aspectos. No es sólo (ni siquiera primordialmente) comida, ni tampoco sólo acción de gracias o sacrificio. Es a la vez don de Dios (perspectiva *catabática*) y agradecida entrega sacrificial (perspectiva *anabática*), porque hace presente a Jesucristo –su persona y su obra–, quien, por una parte, es autodonación de Dios y, por otra, respuesta que se entrega a sí misma, todo en la misma y única persona[76]. Pero tampoco podemos quedarnos en esta grandiosa visión de conjunto, inspirada en Orígenes. Todo depende fundamentalmente de cómo se conciba en concreto la unidad del doble movimiento existente dentro de este enfoque interpretativo cristológico. Sólo dilucidando esta cuestión se obtiene respuesta a la pregunta por la unidad de los diversos aspectos de la eucaristía. El Dios-hombre Jesucristo no es el resultado de unir una naturaleza divina y otra humana ya existentes por separado. Más bien, la persona del Logos constituye el principio de subsistencia de la persona humana Jesús, quien, precisamente en su actitud de radical agradecimiento y

76. Tal sostiene L. LIES, *Eulogia*, pp. 94-97, quien prolonga los planteamientos de J.A. Jungmann y J. Ratzinger. Cf. *supra*, nota 32.

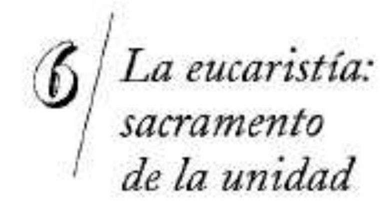
en su radical y abnegada obediencia, es, evidentemente, el ser humano verdadero y perfecto, el hombre nuevo. En su extremo anonadamiento y en su entrega al Padre y a los seres humanos, Jesucristo es plenamente Dios y plenamente hombre. Igual que en esta afirmación cristológica esencial, en la eucaristía el movimiento *catabático* y el movimiento *anabático*, más que yuxtaponerse, se entrelazan. De manera análoga a lo que ocurre en el acontecimiento Cristo, en la eucaristía tiene lugar una apropiación de los dones creaturales del pan y el vino, de suerte que éstos pierden su substancia autónoma, se convierten en meros signos y, así, pasan a simbolizar sacramentalmente la actitud sacrificial de Jesús[77]. Lo cual, a su vez, acontece gracias a que la Iglesia es introducida, por mediación del Espíritu Santo, en dicha actitud sacrificial de Jesús y se hace una con él y en él. Los tres aspectos de la eucaristía –a saber: la presencia real eucarística, la eucaristía como sacrificio y la eucaristía como sacramento, que, en la teología de escuela, aparecen uno junto a otro y uno tras otro, en una relativa independencia– son aspectos de un todo, aspectos de la actualización sacramental del misterio de salvación de Cristo Jesús.

A su vez, la perspectiva cristológica puede y debe ser asimismo trascendida. Igual que el misterio de Jesucristo sólo puede ser entendido como revelación del misterio trinitario, así también la eucaristía. Ésta tiene, en último término, una estructura trinitaria (cf. SC 6). En acción de gracias, se dirige al Padre, fuente y origen de todo ser y de la entera historia de salvación; pero, también en acción de gracias, la Iglesia recibe en la eucaristía el don por antonomasia de Dios a los seres humanos, su autocomunicación en Jesucristo, para que puedan unir-

77. Esto opina J. BETZ en *MySal* IV/2, pp. 264s. Para la correspondiente interpretación de la doctrina de la transubstanciación, cf. J. RATZINGER, «Das Problem der Transsubstantiation und die Frage nach dem Sinn der Eucharistie»: *ThQ* 147 (1967), esp. pp. 152s.

se a Él en íntima comunidad (comunión). Ambas cosas acontecen, por otra parte, en la fuerza del Espíritu Santo, quien nos dispone también para la comunión con Cristo y hace que ésta fructifique en la vida cristiana. Por último, la recíproca autocomunicación y autoentrega de las personas trinitarias encuentra en la eucaristía su representación y actualización sacramental. La confesión trinitaria es la recapitulación dogmática de todo el misterio de la salvación; y la eucaristía, su recapitulación sacramental. Ambas son, cada cual a su manera, *symbolum* del único misterio de salvación de Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo.

De una comprensión tan global de la eucaristía cabe extraer las líneas fundamentales de una espiritualidad eucarística. Tal espiritualidad debería unir de la manera más íntima recepción y don, contemplación y acción. Debería ser capaz de superar las funestas oposiciones y conflictos de la vida eclesial presente, conflictos que, entre otras cosas, amenazan la propia comprensión y praxis de la eucaristía. Debería capacitarnos para entender como una unidad la asamblea litúrgica y la misión en el mundo.



SOBRE EL VÍNCULO ÍNTIMO ENTRE EUCARISTÍA E IGLESIA

La «cuestión» de la eucaristía

SI consultamos en nuestros manuales tradicionales de Dogmática, poco o nada encontramos sobre el tema que aquí nos ocupa: «la eucaristía: sacramento de la unidad». Toda la atención se centra en las palabras de la consagración, la presencia real y el carácter sacrificial. Si abrimos la Sagrada Escritura o si leemos a los Padres de la Iglesia o a los grandes teólogos escolásticos, obtenemos una imagen distinta y mucho más global. La presencia real de Cristo en la eucaristía y el carácter sacrificial de la sagrada misa forman parte, por supuesto, de esta imagen, pero enmarcadas en un contexto mucho más amplio.

Cuando Pablo se refiera a la Cena del Señor, escribe: «cuando os reunís en asamblea...» (1 Co 11,18.20; cf. 14,26). Para él, la celebración de la Cena del Señor se realiza en forma de asamblea. Encontramos repetida esta locución en la car-

se a Él en íntima comunidad (comunión). Ambas cosas acontecen, por otra parte, en la fuerza del Espíritu Santo, quien nos dispone también para la comunión con Cristo y hace que ésta fructifique en la vida cristiana. Por último, la recíproca autocomunicación y autoentrega de las personas trinitarias encuentra en la eucaristía su representación y actualización sacramental. La confesión trinitaria es la recapitulación dogmática de todo el misterio de la salvación; y la eucaristía, su recapitulación sacramental. Ambas son, cada cual a su manera, *symbolum* del único misterio de salvación de Dios por medio de Jesucristo en el Espíritu Santo.

De una comprensión tan global de la eucaristía cabe extraer las líneas fundamentales de una espiritualidad eucarística. Tal espiritualidad debería unir de la manera más íntima recepción y don, contemplación y acción. Debería ser capaz de superar las funestas oposiciones y conflictos de la vida eclesial presente, conflictos que, entre otras cosas, amenazan la propia comprensión y praxis de la eucaristía. Debería capacitarnos para entender como una unidad la asamblea litúrgica y la misión en el mundo.

6 La eucaristía: sacramento de la unidad

SOBRE EL VÍNCULO ÍNTIMO ENTRE EUCARISTÍA E IGLESIA

La «cuestión» de la eucaristía

Si consultamos en nuestros manuales tradicionales de Dogmática, poco o nada encontramos sobre el tema que aquí nos ocupa: «la eucaristía: sacramento de la unidad». Toda la atención se centra en las palabras de la consagración, la presencia real y el carácter sacrificial. Si abrimos la Sagrada Escritura o si leemos a los Padres de la Iglesia o a los grandes teólogos escolásticos, obtenemos una imagen distinta y mucho más global. La presencia real de Cristo en la eucaristía y el carácter sacrificial de la sagrada misa forman parte, por supuesto, de esta imagen, pero enmarcadas en un contexto mucho más amplio.

Cuando Pablo se refiera a la Cena del Señor, escribe: «cuando os reunís en asamblea...» (1 Co 11,18.20; cf. 14,26). Para él, la celebración de la Cena del Señor se realiza en forma de asamblea. Encontramos repetida esta locución en la carta a los Hebreos; en los primeros padres de la Iglesia aparece ya como modismo. Correspondientemente, una de las designaciones más antiguas de la eucaristía es *synaxis*, reunión,

asamblea[1]. Como es sabido, el término *ekklesia*, que traduce el hebreo *qahal*, originariamente significaba «asamblea»[2]. Si se consideran ambas constataciones a la vez, es posible definir a la Iglesia como asamblea eucarística. La Iglesia está allí dondequiera que los cristianos se reúnen para celebrar la Cena del Señor en torno a la mesa del Señor.

Según lo anterior, si queremos hacer justicia a la eucaristía tal como la entienden la Sagrada Escritura o los padres de la Iglesia, debemos liberarnos de antemano de toda comprensión individualista. Lo cual no significa, ni mucho menos, que el comulgar no tenga nada que ver con la comunión y la unión personal con Jesucristo; pero tanto en la Biblia como en la Iglesia primitiva y en la tradición de la alta Edad Media, la comunión personal con Cristo en la eucaristía se halla insertada siempre en el contexto más amplio de la comunión (*communio*) de la Iglesia. Más tarde, este carácter comunitario de la eucaristía se perdió en gran medida. El individualismo y el subjetivismo modernos también han dejado su huella en la comprensión que la mayoría de los fieles tienen de la eucaristía y, más aún, en la praxis eucarística. Sólo el resurgir eclesial de la primera mitad del siglo XX, que encontró reconocimiento oficial en el Concilio Vaticano II, supuso un cambio. No obstante, no se trataba de ninguna innovación, sino de un regreso a las fuentes (*resourcement*) y una vuelta a la prístina tradición.

Fue sobre todo Agustín, el gran doctor de la Iglesia, quien percibió y formuló en toda su profundidad el vínculo entre eu-

1. J. LÉCUYER, «Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen»: *Conc* (D) 2 (1966), pp. 79-87 (trad. cast: «La asamblea litúrgica. Fundamentos bíblicos y patrísticos»: *Concilium* 12 [1966], pp. 163-181). Este aspecto ha sido enfáticamente destacado por A.

caristía e Iglesia. Llama a la eucaristía «signum unitatis, vinculum caritatis»[3]. Estas palabras se han grabado a fuego en la memoria de la Iglesia. Ya sea íntegramente, ya sea en forma abreviada, aparecen en toda una serie de textos conciliares, tanto en los textos del Concilio Lateranense IV[4] como en los del Concilio de Trento[5] o en los del Vaticano II (SC 47; LG 3, 7, 11, 26 y otros). También encuentran acogida en Tomás de Aquino[6], quien todavía conoce el antiguo nombre de *synaxis* como denominación de la eucaristía[7] y define ésta como «sacramentum ecclesiasticae unitatis»[8].

Para teólogos como Buenaventura y Tomás de Aquino, la comprensión de la eucaristía como sacramento de la unidad no es algo secundario e incidental; no se trata de un piadoso arrebato ni de algo que se pueda afirmar como por añadidura a las verdades dogmáticas de la presencia real y del carácter sacrificial de la eucaristía. Al contrario, para ellos se trata de algo esencial, incluso de lo esencial de la eucaristía. Para ellos lo específico de la eucaristía no es la presencia de Jesucristo; ésta constituye, más bien, una realidad intermedia que ellos designan como *res et sacramentum*, o sea, una «cosa» que es, a su vez, un signo que remite a la «cosa» verdadera. La «cosa» verdadera de la eucaristía es la unidad de la Iglesia[9]. La unidad de la Iglesia es la *res* (la «cosa») de la eucaristía, aquello en aras de lo cual ésta se celebra.

Ya esta primera constatación tiene consecuencias para el actual debate sobre la eucaristía. Si lo que hemos dicho hasta

3. AGUSTÍN, *In Io* 26, 6.13.
4. DH 802.
5. *Decreto sobre el sacramento de la eucaristía* (DH 1635).

asamblea[1]. Como es sabido, el término *ekklesia*, que traduce el hebreo *qahal*, originariamente significaba «asamblea»[2]. Si se consideran ambas constataciones a la vez, es posible definir a la Iglesia como asamblea eucarística. La Iglesia está allí donde quiera que los cristianos se reúnen para celebrar la Cena del Señor en torno a la mesa del Señor.

Según lo anterior, si queremos hacer justicia a la eucaristía tal como la entienden la Sagrada Escritura o los padres de la Iglesia, debemos liberarnos de antemano de toda comprensión individualista. Lo cual no significa, ni mucho menos, que el comulgar no tenga nada que ver con la comunión y la unión personal con Jesucristo; pero tanto en la Biblia como en la Iglesia primitiva y en la tradición de la alta Edad Media, la comunión personal con Cristo en la eucaristía se halla insertada siempre en el contexto más amplio de la comunión (*communio*) de la Iglesia. Más tarde, este carácter comunitario de la eucaristía se perdió en gran medida. El individualismo y el subjetivismo modernos también han dejado su huella en la comprensión que la mayoría de los fieles tienen de la eucaristía y, más aún, en la praxis eucarística. Sólo el resurgir eclesial de la primera mitad del siglo XX, que encontró reconocimiento oficial en el Concilio Vaticano II, supuso un cambio. No obstante, no se trataba de ninguna innovación, sino de un regreso a las fuentes (*ressourcement*) y una vuelta a la prístina tradición.

Fue sobre todo Agustín, el gran doctor de la Iglesia, quien percibió y formuló en toda su profundidad el vínculo entre eu-

1. J. Lécuyer, «Die liturgische Versammlung. Biblische und patristische Grundlagen»: *Conc* (D) 2 (1966), pp. 79-87 (trad. cast: «La asamblea litúrgica. Fundamentos bíblicos y patrísticos»: *Concilium* 12 [1966], pp. 163-181). Este aspecto ha sido enfáticamente destacado por A. Schmemann, *The Eucharist. Sacrament of the Kingdom*, New York 2003, pp. 11-26. Su polémica contra la teología occidental da en el blanco por lo que a la tradicional teología de manual respecta, mas no hace en absoluto justicia a la gran teología escolástica.
2. W. Bauer, *Wörterbuch zum Neuen Testament*, Berlin 1958, pp. 477s.

caristía e Iglesia. Llama a la eucaristía «signum unitatis, vinculum caritatis»[3]. Estas palabras se han grabado a fuego en la memoria de la Iglesia. Ya sea íntegramente, ya sea en forma abreviada, aparecen en toda una serie de textos conciliares, tanto en los textos del Concilio Lateranense IV[4] como en los del Concilio de Trento[5] o en los del Vaticano II (SC 47; LG 3, 7, 11, 26 y otros). También encuentran acogida en Tomás de Aquino[6], quien todavía conoce el antiguo nombre de *synaxis* como denominación de la eucaristía[7] y define ésta como «sacramentum ecclesiasticae unitatis»[8].

Para teólogos como Buenaventura y Tomás de Aquino, la comprensión de la eucaristía como sacramento de la unidad no es algo secundario e incidental; no se trata de un piadoso arrebato ni de algo que se pueda afirmar como por añadidura a las verdades dogmáticas de la presencia real y del carácter sacrificial de la eucaristía. Al contrario, para ellos se trata de algo esencial, incluso de lo esencial de la eucaristía. Para ellos lo específico de la eucaristía no es la presencia de Jesucristo; ésta constituye, más bien, una realidad intermedia que ellos designan como *res et sacramentum*, o sea, una «cosa» que es, a su vez, un signo que remite a la «cosa» verdadera. La «cosa» verdadera de la eucaristía es la unidad de la Iglesia[9]. La unidad de la Iglesia es la *res* (la «cosa») de la eucaristía, aquello en aras de lo cual ésta se celebra.

Ya esta primera constatación tiene consecuencias para el actual debate sobre la eucaristía. Si lo que hemos dicho hasta

3. Agustín, *In Io* 26, 6.13.
4. DH 802.
5. *Decreto sobre el sacramento de la eucaristía* (DH 1635).
6. Tomás de Aquino, *Summa theol.* III, 73, 6.
7. *Ibid.*, 73, 5.
8. *Ibid.*, 73, 5; cf. IV Sent. d. 45 q. 2 a, 3 q.a Ic.
9. Buenaventura, *Sent.* IV d.8, p.2, a.2, q. I; Tomás de Aquino, *Summa theol.* III, 73, 6.

ahora es cierto, la crisis en la comprensión de la eucaristía que se ha adueñado de parte de la Iglesia constituye, en el fondo, el núcleo de la crisis de la Iglesia. Pues en esta crisis no se trata de este o aquel problema, ni sólo de reformas externas, por muy urgentes que puedan ser en concreto. El problema es más hondo. Debemos empezar por algo más fundamental y reflexionar sobra la *res*, la «cosa», esto es, sobre el sentido global de la eucaristía y, con ello, también sobre la Iglesia. Debemos liberar a la eucaristía no sólo de una comprensión unilateralmente individualista, sino también de una perspectiva asociada de forma constrictiva y unilateral a la comunidad. Debemos situar la eucaristía en el contexto de la pregunta por la unidad de la Iglesia, la cual, a su vez, es signo e instrumento de la unidad con Dios y de la unidad y la paz en el mundo (LG 1).

Unidad frente a pluralidad

Para entender esta idea en toda su profundidad y amplitud, comencemos con una reflexión filosófica previa y preguntémonos qué significa en general «unidad». Esta reflexión puede ayudarnos a ubicar la eucaristía no sólo en el conjunto de la Iglesia, sino también en el conjunto de la realidad.

La pregunta por la unidad y la pluralidad ha sido, desde los comienzos del pensamiento con Parménides, Platón y Aristóteles, uno de los problemas fundamentales. Para estos pensadores, la unidad es el fundamento posibilitante de la diversidad y el único criterio con el que ésta puede ser medida. Así pues, la unidad es fundamento y sentido de la realidad toda. De ahí que un axioma escolástico rece: «ens et unum convertuntur», «ser significa ser uno»[10]. Según el pensamiento

tanto antiguo como altomedieval, la realidad toda sale del Uno en un gran movimiento circular que, al final, le lleva de regreso a la unidad[11].

Cuando hablamos de la eucaristía como sacramento de la unidad, debemos considerarla en este contexto omnímodo y entenderla en relación con la pregunta por el sentido y fundamento de la realidad en su conjunto. Entonces, de lo que se trata en la eucaristía es de la respuesta cristiana a la pregunta fundamental por el sentido de toda la realidad.

Pero lo que la tradición daba por supuesto se ha vuelto problemático y sospechoso para nosotros hoy. En la actualidad, todo el mundo habla de pluralismo. El concepto de pluralismo se ha convertido en un concepto fundamental para caracterizar la actual experiencia de la realidad; en cuanto tal, despliega una peculiar fuerza de atracción y convicción. El dogma fundamental, por así decirlo, de la filosofía posmoderna es que el todo sólo se nos da a través de la pluralidad. La filosofía posmoderna entretiene la convicción de que intelectualmente no se puede penetrar más allá de la pluralidad de lo real, es más, que no se debe siquiera intentar, pues, de lo contrario, uno puede atraer sobre sí la sospecha de que cultiva el pensamiento totalitario[12].

En el contexto de esta sospecha genérica, también el vínculo entre eucaristía e Iglesia despierta recelo. Ya en 1951, Ernst Käsemann defendió la tesis de que el canon neotestamentario no funda la unidad de la Iglesia, sino la pluralidad de confesiones[13]. Esta tesis sirvió en aquel entonces como funda-

11. Para el esquema exitus-reditus, cf. M. Seckler, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.
12. W. Welsch, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.
13. E. Käsemann (*Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, pp. 214-223; vol. 2, Göttingen 1964, pp. 262-267 [trad. cast.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, un único

ahora es cierto, la crisis en la comprensión de la eucaristía que se ha adueñado de parte de la Iglesia constituye, en el fondo, el núcleo de la crisis de la Iglesia. Pues en esta crisis no se trata de este o aquel problema, ni sólo de reformas externas, por muy urgentes que puedan ser en concreto. El problema es más hondo. Debemos empezar por algo más fundamental y reflexionar sobra la *res*, la «cosa», esto es, sobre el sentido global de la eucaristía y, con ello, también sobre la Iglesia. Debemos liberar a la eucaristía no sólo de una comprensión unilateralmente individualista, sino también de una perspectiva asociada de forma constrictiva y unilateral a la comunidad. Debemos situar la eucaristía en el contexto de la pregunta por la unidad de la Iglesia, la cual, a su vez, es signo e instrumento de la unidad con Dios y de la unidad y la paz en el mundo (LG 1).

Unidad frente a pluralidad

Para entender esta idea en toda su profundidad y amplitud, comencemos con una reflexión filosófica previa y preguntémonos qué significa en general «unidad». Esta reflexión puede ayudarnos a ubicar la eucaristía no sólo en el conjunto de la Iglesia, sino también en el conjunto de la realidad.

La pregunta por la unidad y la pluralidad ha sido, desde los comienzos del pensamiento con Parménides, Platón y Aristóteles, uno de los problemas fundamentales. Para estos pensadores, la unidad es el fundamento posibilitante de la diversidad y el único criterio con el que ésta puede ser medida. Así pues, la unidad es fundamento y sentido de la realidad toda. De ahí que un axioma escolástico rece: «ens et unum convertuntur», «ser significa ser uno»[10]. Según el pensamiento

10. Cf. la visión de conjunto que ofrecen P. HADOT y A. FLASCH, art. «Eine (das), Einheit», en *HWPh* II (1972), pp. 361-367.

tanto antiguo como altomedieval, la realidad toda sale del Uno en un gran movimiento circular que, al final, le lleva de regreso a la unidad[11].

Cuando hablamos de la eucaristía como sacramento de la unidad, debemos considerarla en este contexto omnímodo y entenderla en relación con la pregunta por el sentido y fundamento de la realidad en su conjunto. Entonces, de lo que se trata en la eucaristía es de la respuesta cristiana a la pregunta fundamental por el sentido de toda la realidad.

Pero lo que la tradición daba por supuesto se ha vuelto problemático y sospechoso para nosotros hoy. En la actualidad, todo el mundo habla de pluralismo. El concepto de pluralismo se ha convertido en un concepto fundamental para caracterizar la actual experiencia de la realidad; en cuanto tal, despliega una peculiar fuerza de atracción y convicción. El dogma fundamental, por así decirlo, de la filosofía posmoderna es que el todo sólo se nos da a través de la pluralidad. La filosofía posmoderna entretiene la convicción de que intelectualmente no se puede penetrar más allá de la pluralidad de lo real, es más, que no se debe siquiera intentar, pues, de lo contrario, uno puede atraer sobre sí la sospecha de que cultiva el pensamiento totalitario[12].

En el contexto de esta sospecha genérica, también el vínculo entre eucaristía e Iglesia despierta recelo. Ya en 1951, Ernst Käsemann defendió la tesis de que el canon neotestamentario no funda la unidad de la Iglesia, sino la pluralidad de confesiones[13]. Esta tesis sirvió en aquel entonces como funda-

11. Para el esquema exitus-reditus, cf. M. SECKLER, *Das Heil in der Geschichte. Geschichtstheologisches Denken bei Thomas von Aquin*, München 1964.
12. W. WELSCH, *Unsere postmoderne Moderne*, Weinheim 1987.
13. E. KÄSEMANN (*Exegetische Versuche und Besinnungen*, vol. 1, Göttingen 1960, pp. 214-223; vol. 2, Göttingen 1964, pp. 262-267 [trad. cast.: *Ensayos exegéticos*, Sígueme, Salamanca 1978, un único tomo que incluye los dos volúmenes de la edición original]) se refiere a las diferentes concepciones eclesiológicas dentro del Nuevo

mento de un pluralismo y relativismo eclesiológico que no sólo puede conducir a un nuevo confesionalismo, sino a un nacionalismo eclesial y a un provincialismo de Iglesias particulares[14]. De aquí se ha extraído con frecuencia la conclusión de que las diferentes confesiones no tienen por qué unirse; más bien, deberían reconocerse recíprocamente en su diversidad, más aún, en la parcial contradicción de sus respectivos credos. La disolución del vínculo de la eucaristía no es más que una consecuencia de este pluralismo eclesiológico. Significativamente, entonces ya no se habla más de *communio*-unidad, sino sólo de intercomunión.

Así, el pensamiento filosófico y teológico ha rebajado sus pretensiones. No es casual que ocasionalmente se designe a sí mismo como «pensiero debole» (G. Vattimo). Hay que contentarse con el pluralismo fáctico y acallar la pregunta por la unidad, por el sentido del todo, por lo universal y comúnmente vinculante. Basta con la pluralidad de confesiones; no existe necesidad de afanarse por la *communio* plena y la unidad visible.

Tal falta de pretensiones no sólo es intelectualmente insatisfactoria, sino que tampoco se corresponde con el testimonio de la Escritura y la tradición de la Iglesia. Pues la unidad es una categoría fundamental tanto en la Sagrada Escritura como

Testamento. Por muy innegable que sea dicho pluralismo, la pregunta que no podemos dejar de plantear es, sin embargo, si resulta legítimo desde el punto de vista metodológico equiparar las diferencias del siglo I con las diferencias confesionales existentes, bajo presupuestos completamente nuevos, desde el siglo XVI. La formación de las confesiones es un fenómeno histórico que sólo fue posible en las específicas circunstancias del periodo posterior a la Reforma y de la primera fase de la Modernidad. Además, Käsemann olvida que ya dentro del Nuevo Testamento, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas pastorales, se perfila el paso de la época apostólica a la postapostólica, que es la nuestra.

14. H. DE LUBAC, «Pluralismus oder Harmonie?», en *Quellen kirchlicher*

en la tradición. La contienda, la división y la dispersión son, para la Biblia, consecuencias del pecado: una babilónica confusión de lenguas (Gn 11,7-9). A ello, la Biblia contrapone el mensaje de un solo Dios, una sola humanidad, un solo Redentor, un solo Espíritu, un solo bautismo y una sola Iglesia (cf. Ef 4,4-6).

La importancia fundamental de la idea de unidad se pone de manifiesto, ante todo, en el objetivo del plan divino de salvación: la congregación escatológica de Israel (Is 40,11s; Jr 23,3s; 31,10; Ez 34;37) y de todos los pueblos (Is 2,2-5; Mi 4,1-3; Ez 37,16-28)[15]. Ello significa la superación del conflicto de razas, culturas y religiones. Tal congregación escatológica comienza ya con la aparición de Jesús y con su mensaje de la llegada del reino de Dios (Mc 1,14s par). Por medio de su muerte, él ha destruido el separador muro de enemistad e instaurado la paz (Ef 2,14); en Cristo, las antiguas diferencias entre judío y gentil, esclavo y libre, varón y mujer, pierden su significado disyuntivo (Gal 3,28). Todo será recapitulado en Cristo Jesús (Ef 1,10; Col 1,20), Así, al final, Dios será todo en todas las cosas (1 Co 15,28), una esperanza a la que la Biblia da el nombre de *shalom*.

La dimensión cósmico-universal de la eucaristía

El «Dios todo en todas las cosas» constituye el sentido del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús, anuncio que fue núcleo y guía de toda su existencia terrena (Mc 1,15 par)[16]. Este mensaje del reino de Dios representa también el horizonte en el que Jesús celebra la última cena. Tal vínculo entre la

15. Cf. además Mt 8,11; Mc 13,27; Jn 11,51s; Did. 10,5; 1 Clem 29,1-30;

mento de un pluralismo y relativismo eclesiológico que no sólo puede conducir a un nuevo confesionalismo, sino a un nacionalismo eclesial y a un provincialismo de Iglesias particulares[14]. De aquí se ha extraído con frecuencia la conclusión de que las diferentes confesiones no tienen por qué unirse; más bien, deberían reconocerse recíprocamente en su diversidad, más aún, en la parcial contradicción de sus respectivos credos. La disolución del vínculo de la eucaristía no es más que una consecuencia de este pluralismo eclesiológico. Significativamente, entonces ya no se habla más de *communio*-unidad, sino sólo de intercomunión.

Así, el pensamiento filosófico y teológico ha rebajado sus pretensiones. No es casual que ocasionalmente se designe a sí mismo como «pensiero debole» (G. Vattimo). Hay que contentarse con el pluralismo fáctico y acallar la pregunta por la unidad, por el sentido del todo, por lo universal y comúnmente vinculante. Basta con la pluralidad de confesiones; no existe necesidad de afanarse por la *communio* plena y la unidad visible.

Tal falta de pretensiones no sólo es intelectualmente insatisfactoria, sino que tampoco se corresponde con el testimonio de la Escritura y la tradición de la Iglesia. Pues la unidad es una categoría fundamental tanto en la Sagrada Escritura como

Testamento. Por muy innegable que sea dicho pluralismo, la pregunta que no podemos dejar de plantear es, sin embargo, si resulta legítimo desde el punto de vista metodológico equiparar las diferencias del siglo I con las diferencias confesionales existentes, bajo presupuestos completamente nuevos, desde el siglo XVI. La formación de las confesiones es un fenómeno histórico que sólo fue posible en las específicas circunstancias del periodo posterior a la Reforma y de la primera fase de la Modernidad. Además, Käsemann olvida que ya dentro del Nuevo Testamento, sobre todo en los Hechos de los Apóstoles y en las cartas pastorales, se perfila el paso de la época apostólica a la postapostólica, que es la nuestra.

14. H. DE LUBAC, «Pluralismus oder Harmonie?», en *Quellen kirchlicher Einheit*, Einsiedeln 1974, pp. 55-66 (trad. cast. del original francés: *Las Iglesias particulares en la Iglesia universal*, Sígueme, Salamanca 1974).

en la tradición. La contienda, la división y la dispersión son, para la Biblia, consecuencias del pecado: una babilónica confusión de lenguas (Gn 11,7-9). A ello, la Biblia contrapone el mensaje de un solo Dios, una sola humanidad, un solo Redentor, un solo Espíritu, un solo bautismo y una sola Iglesia (cf. Ef 4,4-6).

La importancia fundamental de la idea de unidad se pone de manifiesto, ante todo, en el objetivo del plan divino de salvación: la congregación escatológica de Israel (Is 40,11s; Jr 23,3s; 31,10; Ez 34;37) y de todos los pueblos (Is 2,2-5; Mi 4,1-3; Ez 37,16-28)[15]. Ello significa la superación del conflicto de razas, culturas y religiones. Tal congregación escatológica comienza ya con la aparición de Jesús y con su mensaje de la llegada del reino de Dios (Mc 1,14s par). Por medio de su muerte, él ha destruido el separador muro de enemistad e instaurado la paz (Ef 2,14); en Cristo, las antiguas diferencias entre judío y gentil, esclavo y libre, varón y mujer, pierden su significado disyuntivo (Gal 3,28). Todo será recapitulado en Cristo Jesús (Ef 1,10; Col 1,20), Así, al final, Dios será todo en todas las cosas (1 Co 15,28), una esperanza a la que la Biblia da el nombre de *shalom*.

La dimensión cósmico-universal de la eucaristía

El «Dios todo en todas las cosas» constituye el sentido del anuncio del reino de Dios por parte de Jesús, anuncio que fue núcleo y guía de toda su existencia terrena (Mc 1,15 par)[16]. Este mensaje del reino de Dios representa también el horizonte en el que Jesús celebra la última cena. Tal vínculo entre la

15. Cf. además Mt 8,11; Mc 13,27; Jn 11,51s; Did. 10,5, 1 Clem 29,1-30; 59,3s.
16. W. KASPER, *Jesus der Christus*, Mainz 1974, pp. 83-103 (trad. cast.: *Jesús, el Cristo*, Sígueme, Salamanca 1998).

eucaristía y el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús se desprende de los cuatro relatos evangélicos de la última cena. Todos ellos contienen una mirada prospectivo-escatológica al reino de Dios venidero. En la versión de Marcos, esta mirada prospectiva reza: «Yo os aseguro que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; cf. Mt 26,29; Lc 22,16; 1 Co 11,26).

Incluso los exegetas críticos comparten la opinión de que estos versículos se remontan, en su núcleo y en su tono, al propio Jesús. Expresan el hecho de que Jesús, en el acontecimiento de la última cena, recapitula su entera existencia terrena, a la vez que dirige una mirada anticipadora a la consumación de la realidad toda. Jesús entendió la última cena con sus discípulos en un horizonte escatológico. La primitiva comunidad cristiana supo percibir esta dimensión escatológica y la plasmó en la petición *maranatha* (1 Co 16,22; Ap 22,20; Did. 10,6). Por eso la eucaristía es el sacramento del reino de Dios (A. Schmemann).

La petición de que acontezca la parusía y la esperanzada expectativa de que así será confieren a la eucaristía una dimensión cósmico-universal. El pan y el vino son dones de la creación y fruto del trabajo humano; en la medida en que son introducidos en el acontecimiento eucarístico, en cierto sentido tiene lugar ya en ellos la transformación escatológica de la realidad en su conjunto. Por eso en la liturgia eucarística desempeñan un importante papel las luces, los paramentos, la música y todo cuanto el arte humano tiene que ofrecer. Nada de ello es mero gusto superficial por la suntuosidad, ni tiene que ver con triunfalismo barato de ningún tipo; con ello más bien se quiere dar expresión al hecho de que, en la celebración de la liturgia, el mundo celestial penetra y se hace presente en nuestro mundo. La Carta a los Hebreos enuncia de manera

lestial, y a miríadas de ángeles, reunión solemne, y a la asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos» (Heb 12,22s).

En la liturgia y la teología de la Iglesia oriental, este aspecto se mantiene especialmente vivo[17]. En Occidente, por el contrario, en el posconcilio, lamentablemente, nos hemos vuelto puristas y faltos de pretensiones culturales a este respecto. Hemos olvidado que el culto y la cultura están estrechamente vinculados entre sí y que la eucaristía anticipa el canto de alabanza escatológico de la realidad toda. La eucaristía es *missa mundi*, porque es actualización de la *missa coelestis;* es anticipación tanto de la glorificación celestial de Dios como de la consumación escatológica del mundo. En ella, alabando al Creador, el mundo vuelve a ser uno, y eso no significa otra cosa que «redimido». Esta dimensión cósmico-universal de la eucaristía y de la liturgia en su conjunto tiene que ser descubierta de nuevo en la actualidad[18].

En forma moderna, estas ideas se encuentran en P. Teilhard de Chardin, sobre todo en *La Misa sobre el Mundo*, un escrito redactado en 1923 durante una estancia de investigación en el desierto de Ordos (China)[19]. En una situación eclesial en la que un enfoque individualista encubría la doctrina de la tradición, mucho más abarcante, Teilhard descubrió de nuevo la dimen-

17. Según Y. SPITERIS (*Ecclesiologia ortodossa*, Bolonia 2003 [trad. cast.: *Eclesiología ortodoxa: temas confrontados entre Oriente y Occidente*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004]), en la actual eclesiología ortodoxa existen dos tendencias: una que, desde un punto de vista protológico, considera la Iglesia y la liturgia como iconos de la Iglesia celestial preexistente (I. Karmiris); y otra que las ve como iconos terrenales de la Iglesia celestial escatológica (J. Zizioulas). Ambas tendencias hacen valer de manera diferente la dimensión cósmico-universal.
18. J. RATZINGER, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.B. 2000, pp. 20-29 (trad. cast.: *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001).

eucaristía y el anuncio del reino de Dios por parte de Jesús se desprende de los cuatro relatos evangélicos de la última cena. Todos ellos contienen una mirada prospectivo-escatológica al reino de Dios venidero. En la versión de Marcos, esta mirada prospectiva reza: «Yo os aseguro que ya no beberé del fruto de la vid hasta el día en que lo beba de nuevo en el reino de Dios» (Mc 14,25; cf. Mt 26,29; Lc 22,16; 1 Co 11,26).

Incluso los exegetas críticos comparten la opinión de que estos versículos se remontan, en su núcleo y en su tono, al propio Jesús. Expresan el hecho de que Jesús, en el acontecimiento de la última cena, recapitula su entera existencia terrena, a la vez que dirige una mirada anticipadora a la consumación de la realidad toda. Jesús entendió la última cena con sus discípulos en un horizonte escatológico. La primitiva comunidad cristiana supo percibir esta dimensión escatológica y la plasmó en la petición *maranatha* (1 Co 16,22; Ap 22,20; Did. 10,6). Por eso la eucaristía es el sacramento del reino de Dios (A. Schmemann).

La petición de que acontezca la parusía y la esperanzada expectativa de que así será confieren a la eucaristía una dimensión cósmico-universal. El pan y el vino son dones de la creación y fruto del trabajo humano; en la medida en que son introducidos en el acontecimiento eucarístico, en cierto sentido tiene lugar ya en ellos la transformación escatológica de la realidad en su conjunto. Por eso en la liturgia eucarística desempeñan un importante papel las luces, los paramentos, la música y todo cuanto el arte humano tiene que ofrecer. Nada de ello es mero gusto superficial por la suntuosidad, ni tiene que ver con triunfalismo barato de ningún tipo; con ello más bien se quiere dar expresión al hecho de que, en la celebración de la liturgia, el mundo celestial penetra y se hace presente en nuestro mundo. La Carta a los Hebreos enuncia de manera convincente este aspecto: «Vosotros, en cambio, os habéis acercado al monte Sión, ciudad del Dios vivo, la Jerusalén celestial, y a miríadas de ángeles, reunión solemne, y a la asamblea de los primogénitos inscritos en los cielos» (Heb 12,22s).

En la liturgia y la teología de la Iglesia oriental, este aspecto se mantiene especialmente vivo[17]. En Occidente, por el contrario, en el posconcilio, lamentablemente, nos hemos vuelto puristas y faltos de pretensiones culturales a este respecto. Hemos olvidado que el culto y la cultura están estrechamente vinculados entre sí y que la eucaristía anticipa el canto de alabanza escatológico de la realidad toda. La eucaristía es *missa mundi*, porque es actualización de la *missa coelestis;* es anticipación tanto de la glorificación celestial de Dios como de la consumación escatológica del mundo. En ella, alabando al Creador, el mundo vuelve a ser uno, y eso no significa otra cosa que «redimido». Esta dimensión cósmico-universal de la eucaristía y de la liturgia en su conjunto tiene que ser descubierta de nuevo en la actualidad[18].

En forma moderna, estas ideas se encuentran en P. Teilhard de Chardin, sobre todo en *La Misa sobre el Mundo*, un escrito redactado en 1923 durante una estancia de investigación en el desierto de Ordos (China)[19]. En una situación eclesial en la que un enfoque individualista encubría la doctrina de la tradición, mucho más abarcante, Teilhard descubrió de nuevo la dimensión e irradiación cósmica de la eucaristía. En sus reflexiones no confunde la transubstanciación en sentido estricto con la presencia universal del Logos; pero la eucaristía marca y anticipa, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico: la divinización del mundo.

17. Según Y. Spiteris (*Ecclesiologia ortodossa*, Bolonia 2003 [trad. cast.: *Eclesiología ortodoxa: temas confrontados entre Oriente y Occidente*, Secretariado Trinitario, Salamanca 2004]), en la actual eclesiología ortodoxa existen dos tendencias: una que, desde un punto de vista protológico, considera la Iglesia y la liturgia como iconos de la Iglesia celestial preexistente (I. Karmiris); y otra que las ve como iconos terrenales de la Iglesia celestial escatológica (J. Zizioulas). Ambas tendencias hacen valer de manera diferente la dimensión cósmico-universal.
18. J. Ratzinger, *Der Geist der Liturgie*, Freiburg i.B. 2000, pp. 20-29 (trad. cast.: *El espíritu de la liturgia: una introducción*, Cristiandad, Madrid 2001).
19. P. Teilhard de Chardin, *Lobgesang des Alls*, Olten-Freiburg i.B. 1961, pp. 13-42 (trad. cast. del original francés: *Himno del Universo*, Trotta, Madrid 1996).

Hoy urge recuperar esta dimensión cósmico-universal de la eucaristía, tanto frente a las mutilaciones individualistas de que es objeto como frente al renovado intento de entenderla de forma reduccionista desde una estrecha perspectiva comunitaria. Este postulado responde también a la necesidad misionera de un encuentro crítico y a la vez constructivo con las ancestrales religiones animistas indígenas de Asia, África y Latinoamérica. Pero también a la de confrontarnos con los nuevos movimientos religiosos del tipo *New Age*, los cuales, en reacción crítica frente a la visión antropocéntrica de la realidad que adquirió preponderancia en Occidente durante la Modernidad y que hoy se encuentra en crisis, retoman los planteamientos de una comprensión cósmico-naturalista de la realidad. Sólo podremos satisfacer este postulado si no renunciamos a la convicción de que el ser humano es el punto central y la cúspide de la realidad toda (GS 12). Ciertamente, esto apunta nada menos que a la necesidad de reflexionar de nuevo sobre los fundamentos y presupuestos ontológicos de la teología. Con ello queda indicada la que acaso sea la tarea más fundamental que se le plantea a la reflexión teológica actual.

La eucaristía como sacrificio: una comunidad al amparo de la cruz

La idea de la dimensión cósmico-universal de la eucaristía ha de ser profundizada por medio de otro punto de vista. No vi-

Por eso para nosotros, los cristianos, la salvación del mundo reside en el signo de la cruz. El arte cristiano expresa este vínculo fundiendo la representación de la cruz y la del globo terráqueo: a veces inscribe la cruz en el globo, y otras el globo en la cruz.

Este punto de vista se corresponde con los textos bíblicos de la Última Cena. La postrera comida de Jesús con sus discípulos tiene lugar en la víspera de su pasión y muerte. La cruz ya arroja anticipadamente su sombra. Por eso, sobre todo los relatos de los evangelistas Marcos y Mateo hacen uso de concepciones sacrificiales veterotestamentarias. Interpretan el acontecimiento de la Última Cena sobre el trasfondo de la alianza del Sinaí y hablan de la «sangre de la alianza» (Ex 24,8; Mt 26,28; Mc 14,24).

En la actualidad, tales afirmaciones no nos resultan comprensibles sin más. Ello no nos autoriza, sin embargo, a desmitologizarlas e interpretarlas existencialmente, como quería R. Bultmann. Para el mundo antiguo y para el Antiguo Testamento se enmarcaban en el contexto de una omnímoda comprensión sacramental de la realidad. La culpa del individuo se entendía como una perturbación del orden sacral que afectaba a toda la comunidad. Por eso la culpa tenía que ser reparada, es decir, expiada. Lo cual se realizaba por medio de la exclusión del pecador, lo que en la práctica significaba su muerte, o transfiriendo la culpa a un animal, al chivo expiatorio o a la víctima sacrificial, que moría a título vicario, restableciendo así el orden sacral roto por el pecado[20].

20. G. von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, München 1969, pp. 275-285 (trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1978). Para el contexto fenomenológico y hermenéutico

sión e irradiación cósmica de la eucaristía. En sus reflexiones no confunde la transubstanciación en sentido estricto con la presencia universal del Logos; pero la eucaristía marca y anticipa, por así decirlo, la dirección del movimiento cósmico: la divinización del mundo.

Hoy urge recuperar esta dimensión cósmico-universal de la eucaristía, tanto frente a las mutilaciones individualistas de que es objeto como frente al renovado intento de entenderla de forma reduccionista desde una estrecha perspectiva comunitaria. Este postulado responde también a la necesidad misionera de un encuentro crítico y a la vez constructivo con las ancestrales religiones animistas indígenas de Asia, África y Latinoamérica. Pero también a la de confrontarnos con los nuevos movimientos religiosos del tipo *New Age*, los cuales, en reacción crítica frente a la visión antropocéntrica de la realidad que adquirió preponderancia en Occidente durante la Modernidad y que hoy se encuentra en crisis, retoman los planteamientos de una comprensión cósmico-naturalista de la realidad. Sólo podremos satisfacer este postulado si no renunciamos a la convicción de que el ser humano es el punto central y la cúspide de la realidad toda (GS 12). Ciertamente, esto apunta nada menos que a la necesidad de reflexionar de nuevo sobre los fundamentos y presupuestos ontológicos de la teología. Con ello queda indicada la que acaso sea la tarea más fundamental que se le plantea a la reflexión teológica actual.

La eucaristía como sacrificio: una comunidad al amparo de la cruz

La idea de la dimensión cósmico-universal de la eucaristía ha de ser profundizada por medio de otro punto de vista. No vivimos en un mundo paradisíaco, sino en una realidad marcada por conflictos y donde la unidad está perturbada y destruida, o sea, en una realidad que demanda sanación y reconciliación.

Por eso para nosotros, los cristianos, la salvación del mundo reside en el signo de la cruz. El arte cristiano expresa este vínculo fundiendo la representación de la cruz y la del globo terráqueo: a veces inscribe la cruz en el globo, y otras el globo en la cruz.

Este punto de vista se corresponde con los textos bíblicos de la Última Cena. La postrera comida de Jesús con sus discípulos tiene lugar en la víspera de su pasión y muerte. La cruz ya arroja anticipadamente su sombra. Por eso, sobre todo los relatos de los evangelistas Marcos y Mateo hacen uso de concepciones sacrificiales veterotestamentarias. Interpretan el acontecimiento de la Última Cena sobre el trasfondo de la alianza del Sinaí y hablan de la «sangre de la alianza» (Ex 24,8; Mt 26,28; Mc 14,24).

En la actualidad, tales afirmaciones no nos resultan comprensibles sin más. Ello no nos autoriza, sin embargo, a desmitologizarlas e interpretarlas existencialmente, como quería R. Bultmann. Para el mundo antiguo y para el Antiguo Testamento se enmarcaban en el contexto de una omnímoda comprensión sacramental de la realidad. La culpa del individuo se entendía como una perturbación del orden sacral que afectaba a toda la comunidad. Por eso la culpa tenía que ser reparada, es decir, expiada. Lo cual se realizaba por medio de la exclusión del pecador, lo que en la práctica significaba su muerte, o transfiriendo la culpa a un animal, al chivo expiatorio o a la víctima sacrificial, que moría a título vicario, restableciendo así el orden sacral roto por el pecado[20].

20. G. VON RAD, *Theologie des Alten Testaments*, vol. I, München 1969, pp. 275-285 (trad. cast.: *Teología del Antiguo Testamento* I, Sígueme, Salamanca 1978). Para el contexto fenomenológico y hermenéutico más amplio, cf. P. RICOEUR, *Symbolik des Bösen. Phänomenologie der Schuld* II, Freiburg i.B.– München 1971 (trad. cast del original francés: *Finitud y culpabilidad*, Taurus, Madrid 1970, que incluye otros textos). Para la interpretación teológica, cf. W. KASPER, *op. cit.*, pp. 140-144; 254-269.

En el Nuevo Testamento, sobre todo en los textos de la Última Cena, la idea de «sustitución», que aparece en el cuarto cántico del siervo de Dios del Deuteroisaías (Is 52,13 – 53,12), es interpretada cristológicamente: «Esto es mi cuerpo entregado por vosotros» (1 Co 11,24; Lc 22,19), o bien: «mi sangre derramada por muchos» (Mc 14,24; Mt 26,28). «Cuerpo» significa toda la existencia corporal humana; «sangre» también ha de ser entendido globalmente en el sentido de vida. Según esto, con las palabras interpretativas, Jesús viene a decir lo siguiente: «Esto soy yo en la entrega de mí mismo, de mi vida, por vosotros y por todos».

El apóstol Pablo expresa de manera muy drástica el contenido de la muerte vicaria asumida voluntariamente: Cristo se ha hecho pecado y maldición en nuestro lugar y ha cargado sobre sí la maldición que pesaba sobre nosotros (2 Co 5,21; Gal 3,13). Él carga sobre sí toda la historia de desgracia y culpa; padece voluntariamente el círculo de muerte del infierno y abre el círculo de vida del reino de Dios. Su muerte es la victoria del amor sobre el odio y la violencia, de la obediencia sobre el poder del pecado. Con ello, la situación del mundo es transformada de raíz[21].

En los textos neotestamentarios de la última cena hay, pues, una terminología inequívocamente sacrificial; por eso es difícil comprender cómo se pudo negar en su día el carácter sacrificial de la eucaristía y cómo se puede hoy reducir la eucaristía, como se hace a menudo, a una comida fraternal. El carácter sacrificial no excluye el carácter convival y comunitario;

antes bien, sólo en aquél encuentra éste su fundamento íntimo. Pues, según la concepción veterotestamentaria, el rociamiento con sangre del sacrificio crea comunidad de sangre y restablece así la comunidad de alianza. La participación en el cuerpo entregado por nosotros funda la comunidad en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (1 Co 10,16s). Así pues, sacrificio y unidad se implican mutuamente. El sacrificio se realiza al servicio de la reconciliación y el restablecimiento de la fragmentada unidad. Fundamental a este respecto es Ef 2,4: «Porque Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos uno solo, destruyendo con su muerte el muro de enemistad que los separaba». Y también 2 Co 5,19: «Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres».

Como casi siempre en teología, también a este respecto hay que guardarse de falsas alternativas. El carácter convival y comunitario de la eucaristía no se contrapone al carácter sacrificial; más bien, éste es fundamento de aquél. Además, lo salvaguarda de toda banalización y trivialización; sólo él le da su dimensión más profunda. Pues, en este mundo deformado por el pecado, la unidad y la paz sólo son posibles merced al perdón. Por eso, si se renuncia al carácter crucífero y sacrificial de la eucaristía, se pierde también la seriedad de su carácter comunitario. La comunidad eucarística es comunidad al amparo de la cruz.

Aquí nos encontramos con otro punto débil del desarrollo posconciliar. La afirmación de que la unidad y la comunidad sólo son posibles bajo el signo de la cruz incluye en sí la de que la eucaristía, en cuanto sacramento de unidad, no puede existir sin el sacramento del perdón, sin el sacramento de la pe-

En el Nuevo Testamento, sobre todo en los textos de la Última Cena, la idea de «sustitución», que aparece en el cuarto cántico del siervo de Dios del Deuteroisaías (Is 52,13 – 53,12), es interpretada cristológicamente: «Esto es mi cuerpo entregado por vosotros» (1 Co 11,24; Lc 22,19), o bien: «mi sangre derramada por muchos» (Mc 14,24; Mt 26,28). «Cuerpo» significa toda la existencia corporal humana; «sangre» también ha de ser entendido globalmente en el sentido de vida. Según esto, con las palabras interpretativas, Jesús viene a decir lo siguiente: «Esto soy yo en la entrega de mí mismo, de mi vida, por vosotros y por todos».

El apóstol Pablo expresa de manera muy drástica el contenido de la muerte vicaria asumida voluntariamente: Cristo se ha hecho pecado y maldición en nuestro lugar y ha cargado sobre sí la maldición que pesaba sobre nosotros (2 Co 5,21; Gal 3,13). Él carga sobre sí toda la historia de desgracia y culpa; padece voluntariamente el círculo de muerte del infierno y abre el círculo de vida del reino de Dios. Su muerte es la victoria del amor sobre el odio y la violencia, de la obediencia sobre el poder del pecado. Con ello, la situación del mundo es transformada de raíz[21].

En los textos neotestamentarios de la última cena hay, pues, una terminología inequívocamente sacrificial; por eso es difícil comprender cómo se pudo negar en su día el carácter sacrificial de la eucaristía y cómo se puede hoy reducir la eucaristía, como se hace a menudo, a una comida fraternal. El carácter sacrificial no excluye el carácter convival y comunitario;

21. Es también en este sentido como hay que entender la muy criticada teoría de la satisfacción de Anselmo de Canterbury. La satisfacción no busca apaciguar la ira de Dios y satisfacer sus sentimientos de venganza, sino, más bien, restablecer el orden perturbado y fundar un nuevo orden de paz y reconciliación.

antes bien, sólo en aquél encuentra éste su fundamento íntimo. Pues, según la concepción veterotestamentaria, el rociamiento con sangre del sacrificio crea comunidad de sangre y restablece así la comunidad de alianza. La participación en el cuerpo entregado por nosotros funda la comunidad en el cuerpo de Cristo, que es la Iglesia (1 Co 10,16s). Así pues, sacrificio y unidad se implican mutuamente. El sacrificio se realiza al servicio de la reconciliación y el restablecimiento de la fragmentada unidad. Fundamental a este respecto es Ef 2,4: «Porque Cristo es nuestra paz. Él ha hecho de los dos pueblos uno solo, destruyendo con su muerte el muro de enemistad que los separaba». Y también 2 Co 5,19: «Porque era Dios el que reconciliaba consigo al mundo en Cristo, sin tener en cuenta los pecados de los hombres».

Como casi siempre en teología, también a este respecto hay que guardarse de falsas alternativas. El carácter convival y comunitario de la eucaristía no se contrapone al carácter sacrificial; más bien, éste es fundamento de aquél. Además, lo salvaguarda de toda banalización y trivialización; sólo él le da su dimensión más profunda. Pues, en este mundo deformado por el pecado, la unidad y la paz sólo son posibles merced al perdón. Por eso, si se renuncia al carácter crucífero y sacrificial de la eucaristía, se pierde también la seriedad de su carácter comunitario. La comunidad eucarística es comunidad al amparo de la cruz.

Aquí nos encontramos con otro punto débil del desarrollo posconciliar. La afirmación de que la unidad y la comunidad sólo son posibles bajo el signo de la cruz incluye en sí la de que la eucaristía, en cuanto sacramento de unidad, no puede existir sin el sacramento del perdón, sin el sacramento de la penitencia. La Iglesia antigua era plenamente consciente de este vínculo. Según la comprensión de la Iglesia antigua, la forma visible del sacramento de la penitencia consistía en volver a

acoger al pecador en la comunidad eucarística. *Communio, excommunicatio* y *reconciliatio* formaban una unidad[22].

Es posible que este vínculo entre penitencia y eucaristía fuera entendido en ocasiones de manera demasiado estrecha en la praxis preconciliar; lo que hoy debemos preguntarnos es si nos tomamos en serio la admonición del Sermón de la Montaña de reconciliarnos con nuestro hermano antes de acercarnos al altar (Mt 5,23s) y si prestamos suficiente atención a la advertencia de Pablo de distinguir el pan eucarístico del pan normal y de no comerlo indignamente (1 Co 11,27). Ambas amonestaciones son asimismo importantes desde el punto de vista ecuménico. Pues tampoco puede haber unidad en el ecumenismo sin conversión y renovación[23].

El teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, ajusticiado en 1945 por los nazis, advierte con razón del peligro de una eucaristía y una «gracia barata». «Gracia barata significa gracia a precio de saldo... sacramentos depreciados... Gracia barata es bautismo sin disciplina comunitaria, cena sin confesión de los pecados, absolución sin confesión personal». La gracia barata es para Bonhoeffer la causa de la decadencia eclesial[24]. El redescubrimiento y la renovación del carácter asambleario, convivial y comunitario de la eucaristía fueron, sin lugar a dudas, importantes; y ninguna persona razonable querrá revocar ni lo uno ni lo otro; pero una comprensión superficial, que prescinde de la cruz y de la penitencia, lleva precisamente a la banalización de estos mismos aspectos y, en el fondo, a la crisis de la eucaristía, que hoy a menudo constatamos en la vida de la Iglesia.

22. Esta verdad, durante largo tiempo olvidada, ha sido reelaborada en el

El vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia

Tras esta fundamentación, ocupémonos ahora del vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia. Con frecuencia se niega que la Iglesia tenga su fundamento en la propia actividad y mensaje de Jesús. La comprensión individualista del mensaje jesuánico del reino de Dios, tal como fue elaborada por la teología liberal de un A. von Harnack, tiene todavía demasiada influencia. En sus famosas lecciones *La esencia del cristianismo*, del año 1900, Harnack la formula como sigue: «El reino de Dios llega en la medida en que llega a cada individuo, penetra en su alma y se adueña de ella... Aquí desaparece todo dramatismo exterior relativo a la historia universal; anegada queda asimismo toda esperanza de un futuro exterior»[25].

Diversos desarrollos hicieron posibles la superación de este enfoque individualista, así como la recuperación del carácter comunitario del cristianismo y la eucaristía: la idea de comunidad del neorromanticismo (R. Guardini) y la eslavófila eclesiología *sobornost* (A. Khomiakov) a ella vinculada; en este contexto, también hay que destacar la influencia de J.A. Möhler, pero, sobre todo, el redescubrimiento de la teología de los Padres de la Iglesia (H. de Lubac) y, no menos importante, la lectura misma de la Sagrada Escritura.

Desde un punto de vista bíblico, contra la concepción individualista pesa ante todo el hecho de que, del círculo mayor de sus discípulos, Jesús eligió de manera especial a los doce, a los que estableció –o, traducido literalmente, «creó» (εποίησεν)– como tales (Mc 3,13-19). Jesús se entendió a sí mismo como el pastor prometido por los profetas, que reúne a las ovejas perdidas de Israel (Mc 6,34; Jn 10). Así pues, la institución de los

acoger al pecador en la comunidad eucarística. *Communio, excommunicatio* y *reconciliatio* formaban una unidad[22].

Es posible que este vínculo entre penitencia y eucaristía fuera entendido en ocasiones de manera demasiado estrecha en la praxis preconciliar; lo que hoy debemos preguntarnos es si nos tomamos en serio la admonición del Sermón de la Montaña de reconciliarnos con nuestro hermano antes de acercarnos al altar (Mt 5,23s) y si prestamos suficiente atención a la advertencia de Pablo de distinguir el pan eucarístico del pan normal y de no comerlo indignamente (1 Co 11,27). Ambas amonestaciones son asimismo importantes desde el punto de vista ecuménico. Pues tampoco puede haber unidad en el ecumenismo sin conversión y renovación[23].

El teólogo luterano Dietrich Bonhoeffer, ajusticiado en 1945 por los nazis, advierte con razón del peligro de una eucaristía y una «gracia barata». «Gracia barata significa gracia a precio de saldo... sacramentos depreciados... Gracia barata es bautismo sin disciplina comunitaria, cena sin confesión de los pecados, absolución sin confesión personal». La gracia barata es para Bonhoeffer la causa de la decadencia eclesial[24]. El redescubrimiento y la renovación del carácter asambleario, convivial y comunitario de la eucaristía fueron, sin lugar a dudas, importantes; y ninguna persona razonable querrá revocar ni lo uno ni lo otro; pero una comprensión superficial, que prescinde de la cruz y de la penitencia, lleva precisamente a la banalización de estos mismos aspectos y, en el fondo, a la crisis de la eucaristía, que hoy a menudo constatamos en la vida de la Iglesia.

22. Esta verdad, durante largo tiempo olvidada, ha sido reelaborada en el espíritu de la Iglesia antigua por B. Poschmann, K. Rahner y otros.
23. UR 6s.; *Ut unum sint* 15s; 21; 30; 34s.
24. D. Bonhoeffer, *Nachfolge*, München 1971, pp. 13s (trad. cast.: *El precio de la gracia: el seguimiento*, Sígueme, Salamanca 1995).

El vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia

Tras esta fundamentación, ocupémonos ahora del vínculo íntimo entre eucaristía e Iglesia. Con frecuencia se niega que la Iglesia tenga su fundamento en la propia actividad y mensaje de Jesús. La comprensión individualista del mensaje jesuánico del reino de Dios, tal como fue elaborada por la teología liberal de un A. von Harnack, tiene todavía demasiada influencia. En sus famosas lecciones *La esencia del cristianismo*, del año 1900, Harnack la formula como sigue: «El reino de Dios llega en la medida en que llega a cada individuo, penetra en su alma y se adueña de ella... Aquí desaparece todo dramatismo exterior relativo a la historia universal; anegada queda asimismo toda esperanza de un futuro exterior»[25].

Diversos desarrollos hicieron posibles la superación de este enfoque individualista, así como la recuperación del carácter comunitario del cristianismo y la eucaristía: la idea de comunidad del neorromanticismo (R. Guardini) y la eslavófila eclesiología *sobornost* (A. Khomiakov) a ella vinculada; en este contexto, también hay que destacar la influencia de J.A. Möhler, pero, sobre todo, el redescubrimiento de la teología de los Padres de la Iglesia (H. de Lubac) y, no menos importante, la lectura misma de la Sagrada Escritura.

Desde un punto de vista bíblico, contra la concepción individualista pesa ante todo el hecho de que, del círculo mayor de sus discípulos, Jesús eligió de manera especial a los doce, a los que estableció –o, traducido literalmente, «creó» (εποίησεν)– como tales (Mc 3,13-19). Jesús se entendió a sí mismo como el pastor prometido por los profetas, que reúne a las ovejas perdidas de Israel (Mc 6,34; Jn 10). Así pues, la institución de los

25. A. von Harnack, *Das Wesen des Christentums*, Gütersloh 1977, p. 43 (trad. cast.: *La esencia del cristianismo*, 2 vols., Imprenta de Henrich, Barcelona 1904).

doce es una acción simbólica de carácter profético que evidencia el deseo de Jesús de congregar al pueblo de Dios. Los doce participan en la Última Cena en cuanto representantes del pueblo escatológico de Dios. Durante la cena, Jesús piensa asimismo en el futuro de la comunidad de los discípulos después de su muerte (Mc 14,25 par), «hasta que él venga» (1 Co 11,26).

Así, tras la muerte de Jesús, su ascensión al cielo y la venida del Espíritu, la incipiente comunidad se reúne regularmente para partir el pan (Hch 2,46). El hecho de juntarse unánimes los creyentes επι το αυτό («en un mismo lugar») es característico de la incipiente Iglesia y fundamental para ella (Hch 2,1.44.47). En Pablo, esta expresión επι το αυτό se convierte en sinónimo de reunirse como Iglesia para celebrar la eucaristía (1 Co 11,18.20). En Ignacio de Antioquía, se trata ya de una fórmula fija[26].

Por tanto, la asamblea eucarística y la Iglesia forman, desde los comienzos mismos, una unidad. Esto se desprende del hecho de que ya los cuatro relatos de la Última Cena muestran claras huellas de una estilización litúrgica; no sólo refieren la postrera comida que Jesús celebró con los suyos, sino también las comidas eucarísticas de la primitiva Iglesia. No hubo un tiempo inicial de la Iglesia en el que todavía no existiera la eucaristía; desde su comienzo mismo, la Iglesia se entendió a sí misma como asamblea eucarística.

En la Primera Carta a los Corintios, Pablo reflexiona explícitamente sobre el vínculo íntimo entre Iglesia y Cena del Señor. Según él, por el bautismo somos incorporados al Cuerpo único de Cristo (Rm 6,3-5; 1 Co 12,12s; Gal 3,27s). Pablo hace una afirmación parecida sobre la participación en el único cáliz eucarístico y en el único pan eucarístico: «La copa de

bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan» (1 Co 10,16s).

Lo que Pablo quiere decir es que la participación (κοινωνία; *participatio*) en el único cáliz y en el único pan nos hace partícipes de la muerte y la resurrección de Cristo y nos une entre nosotros para formar el cuerpo único del Señor, que es la Iglesia. La eucaristía no funda esta comunidad a partir de cero; más bien, presupone la comunión regalada por el bautismo. Pero la actualiza, la renueva y la profundiza. En este sentido, la participación en el único cuerpo eucarístico de Cristo opera la participación en el único cuerpo eclesial de Cristo, así como la comunión eclesial de los cristianos entre sí[27].

Este texto ha quedado profundamente grabado en la conciencia de la Iglesia. Que la eucaristía es el sacramento de la unidad constituye un *topos* fijo en los padres de la Iglesia tanto orientales como occidentales. Los Padres de la Iglesia retoman repetidamente este motivo. «Igual que el pan estaba desparramado por los montes y, una vez reunido, se convirtió en un único pan, así también la Iglesia será congregada desde los confines de la tierra» (Did. 9,4). A esta afirmación vuelven los Padres de la Iglesia una y otra vez[28].

Conocidas son, sobre todo, las ya citadas palabras de Agustín, quien define la eucaristía como sacramento de la uni-

27. Para la interpretación de este pasaje, con una detallada consideración de la bibliografía pertinente, cf. W. Schrage, *Der erste Brief an die Korinther*, Solothurn-Neukirchen 1995, pp. 430-442.
28. Cipriano, *Ep.* 69, 5, 3; Agustín, *Sermo* 272 y 234, entre otros. Puede encontrarse abundante material en H. de Lubac, *Katholizismus als*

doce es una acción simbólica de carácter profético que evidencia el deseo de Jesús de congregar al pueblo de Dios. Los doce participan en la Última Cena en cuanto representantes del pueblo escatológico de Dios. Durante la cena, Jesús piensa asimismo en el futuro de la comunidad de los discípulos después de su muerte (Mc 14,25 par), «hasta que él venga» (1 Co 11,26).

Así, tras la muerte de Jesús, su ascensión al cielo y la venida del Espíritu, la incipiente comunidad se reúne regularmente para partir el pan (Hch 2,46). El hecho de juntarse unánimes los creyentes επι το αυτό («en un mismo lugar») es característico de la incipiente Iglesia y fundamental para ella (Hch 2,1.44.47). En Pablo, esta expresión επι το αυτό se convierte en sinónimo de reunirse como Iglesia para celebrar la eucaristía (1 Co 11,18.20). En Ignacio de Antioquía, se trata ya de una fórmula fija[26].

Por tanto, la asamblea eucarística y la Iglesia forman, desde los comienzos mismos, una unidad. Esto se desprende del hecho de que ya los cuatro relatos de la Última Cena muestran claras huellas de una estilización litúrgica; no sólo refieren la postrera comida que Jesús celebró con los suyos, sino también las comidas eucarísticas de la primitiva Iglesia. No hubo un tiempo inicial de la Iglesia en el que todavía no existiera la eucaristía; desde su comienzo mismo, la Iglesia se entendió a sí misma como asamblea eucarística.

En la Primera Carta a los Corintios, Pablo reflexiona explícitamente sobre el vínculo íntimo entre Iglesia y Cena del Señor. Según él, por el bautismo somos incorporados al Cuerpo único de Cristo (Rm 6,3-5; 1 Co 12,12s; Gal 3,27s). Pablo hace una afirmación parecida sobre la participación en el único cáliz eucarístico y en el único pan eucarístico: «La copa de

26. IGNACIO DE ANTIOQUÍA, *Ad Eph* 5,2s; 13,1; *Ad Philad* 6,2; *Ad Magn* 7,1s. Para más citas, cf. J. LÉCUYER, *art. cit.*, p. 83.

bendición que bendecimos, ¿no es acaso comunión con la sangre de Cristo? Y el pan que partimos, ¿no es comunión con el cuerpo de Cristo? Porque uno solo es el pan, aun siendo muchos, un solo cuerpo somos, pues todos participamos del mismo pan» (1 Co 10,16s).

Lo que Pablo quiere decir es que la participación (κοινωνία; *participatio*) en el único cáliz y en el único pan nos hace partícipes de la muerte y la resurrección de Cristo y nos une entre nosotros para formar el cuerpo único del Señor, que es la Iglesia. La eucaristía no funda esta comunidad a partir de cero; más bien, presupone la comunión regalada por el bautismo. Pero la actualiza, la renueva y la profundiza. En este sentido, la participación en el único cuerpo eucarístico de Cristo opera la participación en el único cuerpo eclesial de Cristo, así como la comunión eclesial de los cristianos entre sí[27].

Este texto ha quedado profundamente grabado en la conciencia de la Iglesia. Que la eucaristía es el sacramento de la unidad constituye un *topos* fijo en los padres de la Iglesia tanto orientales como occidentales. Los Padres de la Iglesia retoman repetidamente este motivo. «Igual que el pan estaba desparramado por los montes y, una vez reunido, se convirtió en un único pan, así también la Iglesia será congregada desde los confines de la tierra» (Did. 9,4). A esta afirmación vuelven los Padres de la Iglesia una y otra vez[28].

Conocidas son, sobre todo, las ya citadas palabras de Agustín, quien define la eucaristía como sacramento de la uni-

27. Para la interpretación de este pasaje, con una detallada consideración de la bibliografía pertinente, cf. W. SCHRAGE, *Der erste Brief an die Korinther*, Solothurn-Neukirchen 1995, pp. 430-442.
28. CIPRIANO, *Ep.* 69, 5, 3; AGUSTÍN, *Sermo* 272 y 234, entre otros. Puede encontrarse abundante material en H. DE LUBAC, *Katholizismus als Gemeinschaft*, Einsiedeln 1943, pp. 79-99 (trad. cast. del original francés: *Catolicismo: aspectos sociales del dogma*, Encuentro, Madrid 1988).

dad y vínculo del amor, una afirmación que vuelve a encontrarse en Tomás de Aquino, así como en muchas declaraciones del Magisterio y en los documentos del Concilio Vaticano II[29]. Según Agustín, la fuerza de la eucaristía une a la Iglesia[30], pues «la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» (León Magno)[31]. Comunidad eucarística y comunidad eclesial forman una unidad y no pueden ser separadas. Esta tradición es compartida por las iglesias de Oriente y de Occidente.

Por desgracia, este vínculo cayó en gran medida en el olvido a raíz de la segunda disputa del siglo XI sobre la Cena. H. de Lubac describe este proceso[32]. Hasta dicho momento, se hablaba de un triple cuerpo de Cristo: el cuerpo histórico de Cristo, el cuerpo místico –es decir, eucarístico– de Cristo y el cuerpo eclesial de Cristo. Sin embargo, la concepción simbólica de la eucaristía de Berengario de Tours tuvo como consecuencia que la caracterización de la eucaristía como cuerpo místico de Cristo se entendiera, erróneamente, en un sentido meramente simbólico. Así, la eucaristía empezó a ser definida como cuerpo real de Cristo; la expresión «cuerpo místico de Cristo» se aplicó entonces a la Iglesia. Sin embargo, «místico» dejó de ser derivado, como hasta entonces, de μυστήρια (*sacramenta*), y la Iglesia dejó de ser entendida como el cuerpo construido por medio de los μυστήρια, esto es, por medio de los sacramentos y, en especial, de la eucaristía, para pasar a ser vista como un cuerpo espiritual o, también, sólo moral y social, según el modelo de la cristiandad de la época. La euca-

29. AGUSTÍN, *In Io* 26,6,13; TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III, 73,6. Por lo que respecta a los documentos del Concilio Vaticano II, cf. SC 47; LG 3; 7; 11; 26 y otros.
30. AGUSTÍN, *C. Faustum* 12,20; *Sermo* 57,7.

ristía y la Iglesia quedaron disociadas: la eucaristía, individualizada; y la Iglesia, politizada.

Los grandes teólogos, por ejemplo Buenaventura y Tomás de Aquino, todavía eran conscientes, como ya hemos señalado, del vínculo entre eucaristía e Iglesia. También en el primer Martín Lutero se mantiene vivo este punto de vista[33]. Pero sólo durante el siglo XX recuperó su vigencia la perspectiva global. El Concilio Vaticano II la expresa repetidas veces, y el papa Juan Pablo II la retoma enfáticamente en la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003). No somos nosotros quienes «hacemos» Iglesia, no somos nosotros quienes la organizamos. La Iglesia celebra misterios. Es la eucaristía la que hace la Iglesia, igual que es la Iglesia quien celebra la eucaristía[34].

Lo cual significa: *«Ubi eucharistia, ibi ecclesia»*, es decir, «allí donde se celebra la eucaristía, hay Iglesia». La eucaristía no es un sacramento más; es el *«sacramentum sacramentorum»*[35]. Es fuente, centro y cumbre de la vida de la Iglesia[36]; en ella se recapitula todo el misterio de nuestra salvación[37]. El principio *«ubi eucharistia, ibi ecclesia»* se ha convertido en principio de la nueva eclesiología eucarística. No sólo se encuentra en teólogos ortodoxos, sino también, aunque de manera diferente y a modo de referencias indirectas, en algunos pasajes del Concilio Vaticano II[38] y, posteriormente, en algunos teólogos católicos. Así, por ejemplo, en el decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* se dice que la celebración de la

33. MARTÍN LUTERO, «Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften», en WA 2, 242-275.
34. H. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, pp. 97-106 (trad. cast. del original francés: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988).
35. Suppl. 7,2.

dad y vínculo del amor, una afirmación que vuelve a encontrarse en Tomás de Aquino, así como en muchas declaraciones del Magisterio y en los documentos del Concilio Vaticano II[29]. Según Agustín, la fuerza de la eucaristía une a la Iglesia[30], pues «la participación en el cuerpo y la sangre de Cristo hace que pasemos a ser aquello que recibimos» (León Magno)[31]. Comunidad eucarística y comunidad eclesial forman una unidad y no pueden ser separadas. Esta tradición es compartida por las iglesias de Oriente y de Occidente.

Por desgracia, este vínculo cayó en gran medida en el olvido a raíz de la segunda disputa del siglo XI sobre la Cena. H. de Lubac describe este proceso[32]. Hasta dicho momento, se hablaba de un triple cuerpo de Cristo: el cuerpo histórico de Cristo, el cuerpo místico –es decir, eucarístico– de Cristo y el cuerpo eclesial de Cristo. Sin embargo, la concepción simbólica de la eucaristía de Berengario de Tours tuvo como consecuencia que la caracterización de la eucaristía como cuerpo místico de Cristo se entendiera, erróneamente, en un sentido meramente simbólico. Así, la eucaristía empezó a ser definida como cuerpo real de Cristo; la expresión «cuerpo místico de Cristo» se aplicó entonces a la Iglesia. Sin embargo, «místico» dejó de ser derivado, como hasta entonces, de μυστήρια (*sacramenta*), y la Iglesia dejó de ser entendida como el cuerpo construido por medio de los μυστήρια, esto es, por medio de los sacramentos y, en especial, de la eucaristía, para pasar a ser vista como un cuerpo espiritual o, también, sólo moral y social, según el modelo de la cristiandad de la época. La euca-

29. AGUSTÍN, *In Io* 26,6,13; TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III, 73,6. Por lo que respecta a los documentos del Concilio Vaticano II, cf. SC 47; LG 3; 7; 11; 26 y otros.
30. AGUSTÍN, *C. Faustum* 12,20; *Sermo* 57,7.
31. LEÓN MAGNO, *Sermo* 63,7; citado en LG 26.
32. H. DE LUBAC, *Corpus mysticum. L'Eucharistie e l'Église au Moyen Age*, Paris 1949[2].

ristía y la Iglesia quedaron disociadas: la eucaristía, individualizada; y la Iglesia, politizada.

Los grandes teólogos, por ejemplo Buenaventura y Tomás de Aquino, todavía eran conscientes, como ya hemos señalado, del vínculo entre eucaristía e Iglesia. También en el primer Martín Lutero se mantiene vivo este punto de vista[33]. Pero sólo durante el siglo XX recuperó su vigencia la perspectiva global. El Concilio Vaticano II la expresa repetidas veces, y el papa Juan Pablo II la retoma enfáticamente en la encíclica *Ecclesia de eucharistia* (2003). No somos nosotros quienes «hacemos» Iglesia, no somos nosotros quienes la organizamos. La Iglesia celebra misterios. Es la eucaristía la que hace la Iglesia, igual que es la Iglesia quien celebra la eucaristía[34].

Lo cual significa: *«Ubi eucharistia, ibi ecclesia»*, es decir, «allí donde se celebra la eucaristía, hay Iglesia». La eucaristía no es un sacramento más; es el *«sacramentum sacramentorum»*[35]. Es fuente, centro y cumbre de la vida de la Iglesia[36]; en ella se recapitula todo el misterio de nuestra salvación[37]. El principio *«ubi eucharistia, ibi ecclesia»* se ha convertido en principio de la nueva eclesiología eucarística. No sólo se encuentra en teólogos ortodoxos, sino también, aunque de manera diferente y a modo de referencias indirectas, en algunos pasajes del Concilio Vaticano II[38] y, posteriormente, en algunos teólogos católicos. Así, por ejemplo, en el decreto de ecumenismo *Unitatis redintegratio* se dice que la celebración de la

33. MARTÍN LUTERO, «Ein Sermon von dem hochwürdigen Sakrament des heiligen wahren Leichnams Christi und von den Bruderschaften», en WA 2, 242-275.
34. H. DE LUBAC, *Betrachtung über die Kirche*, Graz 1954, pp. 97-106 (trad. cast. del original francés: *Meditación sobre la Iglesia*, Encuentro, Madrid 1988).
35. Suppl. 7,2.
36. LG 11; 26; CD 30; PO 5.
37. TOMÁS DE AQUINO, *Summa theol.* III, 83,4.
38. LG 3; 7; 11; 17; 26; UR 2; 15; CD 30.

eucaristía en las Iglesias particulares edifica y hace crecer la Iglesia de Dios, y que por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas (UR 15).

Este enfoque tiene consecuencias para la comprensión de la Iglesia y su unidad. Puesto que allí donde se celebra la eucaristía existe Iglesia, ninguna comunidad que celebre la eucaristía puede aislarse y replegarse sobre sí misma como si fuera autosuficiente. Sólo puede celebrar la eucaristía en *communio* con todas las demás comunidades que igualmente celebran la eucaristía. Por eso la eucaristía eclesiológica no fundamenta la independencia de las Iglesias locales, sino, al contrario, su interdependencia. O, formulado de forma más precisa: fundamenta tanto su recíproca percepción como su interpenetración (*perichoresis*)[39]. En consecuencia, la nueva eclesiología de *communio* entiende la unidad de la Iglesia como una unidad de *communio*[40]. Tal unidad no es el resultado de una asociación *a posteriori*, pero las Iglesias locales tampoco surgen por derivación a partir de la Iglesia universal. La unidad de la Iglesia no es ni la propia de un imperio ni la propia de una federación; se trata de una magnitud *sui generis*. Igual que la Iglesia universal sólo existe en y a partir de las Iglesias locales, también las Iglesias locales sólo existe en y a partir de la Iglesia universal (cf. LG 23).

Cuando se desciende a la comprensión más precisa de esta unidad de *communio*, existen claras diferencias entre la posición católica, la ortodoxa y, sobre todo, la protestante, dife-

39. H. DE LUBAC, «Einzelkirche und Ortskirche», en *Quellen kirchlicher Einheit*, pp. 43-54.
40. Obras básicas son L. HERTLING, *Communio und Primat*, Roma 1943; W. ELERT, *Abendmahl und Kirchen-Gemeinschaft*, Berlin 1954. Por parte ortodoxa: A. Afanesiev, J. Meyendorff, A. Schmemann, J. Zizioulas y otros. Por parte católica: H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, M.J. Le Guillou, J.M.R. Tillard, P. Fransen, J. Ratzinger, O. Saier, E.

rencias que se agudizan en la cuestión del papado. De ello no podemos ocuparnos aquí. Pero también dentro de la Iglesia católica se dan diferencias a la hora de determinar la relación entre la Iglesia universal y las iglesias locales. Históricamente, el camino de la Iglesia llevó desde la eclesiología de *communio* del primer milenio a la eclesiología de unidad del segundo milenio[41]. El Concilio Vaticano II descubrió de nuevo la importancia de las iglesias locales[42], impulsando con ello un nuevo desarrollo para el tercer milenio. No nos encontramos sino al comienzo de este desarrollo, que repercutirá considerablemente en la forma concreta de la Iglesia. Se encamina a una unidad que excluye de manera inequívoca las contradicciones, pero que no considera un defecto, sino una riqueza, la diversidad de culturas, lenguas, ritos y costumbres.

El tema de la unidad y la diversidad no sólo afecta a la Iglesia en su conjunto, sino que se hace actual en cada celebración de la eucaristía, en la que diferentes carismas, movimientos espirituales y comunidades participan conjuntamente; en la que las diferencias entre varones y mujeres, pobres y ricos, señores y esclavos, cultos e iletrados, pierden (o deberían perder) su importancia; en la que todos son (o deberían ser) acogidos y tratados con consideración (1 Co 11,18-22; St 2,1-7); y en la que todos comparten (o deberían compartir) todo (Hch 2,44s).

Por eso, desde los primerísimos tiempos, en las reuniones de las comunidades se realizan colectas para los pobres (Hch 11,29; Gal 2,9s; 1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9). No podemos compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan cotidiano. Pablo va incluso un paso más allá: el servicio de caridad y comunión que se presta con las colectas lo designa con el nom-

41. Y. CONGAR, «De la communion des Églises à une ecclésiologie univer-

eucaristía en las Iglesias particulares edifica y hace crecer la Iglesia de Dios, y que por la concelebración se manifiesta la comunión entre ellas (UR 15).

Este enfoque tiene consecuencias para la comprensión de la Iglesia y su unidad. Puesto que allí donde se celebra la eucaristía existe Iglesia, ninguna comunidad que celebre la eucaristía puede aislarse y replegarse sobre sí misma como si fuera autosuficiente. Sólo puede celebrar la eucaristía en *communio* con todas las demás comunidades que igualmente celebran la eucaristía. Por eso la eucaristía eclesiológica no fundamenta la independencia de las Iglesias locales, sino, al contrario, su interdependencia. O, formulado de forma más precisa: fundamenta tanto su recíproca percepción como su interpenetración (*perichoresis*)[39]. En consecuencia, la nueva eclesiología de *communio* entiende la unidad de la Iglesia como una unidad de *communio*[40]. Tal unidad no es el resultado de una asociación *a posteriori*, pero las Iglesias locales tampoco surgen por derivación a partir de la Iglesia universal. La unidad de la Iglesia no es ni la propia de un imperio ni la propia de una federación; se trata de una magnitud *sui generis*. Igual que la Iglesia universal sólo existe en y a partir de las Iglesias locales, también las Iglesias locales sólo existe en y a partir de la Iglesia universal (cf. LG 23).

Cuando se desciende a la comprensión más precisa de esta unidad de *communio*, existen claras diferencias entre la posición católica, la ortodoxa y, sobre todo, la protestante, dife-

39. H. de Lubac, «Einzelkirche und Ortskirche», en *Quellen kirchlicher Einheit*, pp. 43-54.
40. Obras básicas son L. Hertling, *Communio und Primat*, Roma 1943; W. Elert, *Abendmahl und Kirchen-Gemeinschaft*, Berlin 1954. Por parte ortodoxa: A. Afanesiev, J. Meyendorff, A. Schmemann, J. Zizioulas y otros. Por parte católica: H. de Lubac, Y. Congar, J. Hamer, M.J. Le Guillou, J.M.R. Tillard, P. Fransen, J. Ratzinger, O. Saier, E. Corecco, P.W. Scheele, W. Kasper, M. Kehl, B. Forte, G. Greshake, J. Hilberath y otros.

rencias que se agudizan en la cuestión del papado. De ello no podemos ocuparnos aquí. Pero también dentro de la Iglesia católica se dan diferencias a la hora de determinar la relación entre la Iglesia universal y las iglesias locales. Históricamente, el camino de la Iglesia llevó desde la eclesiología de *communio* del primer milenio a la eclesiología de unidad del segundo milenio[41]. El Concilio Vaticano II descubrió de nuevo la importancia de las iglesias locales[42], impulsando con ello un nuevo desarrollo para el tercer milenio. No nos encontramos sino al comienzo de este desarrollo, que repercutirá considerablemente en la forma concreta de la Iglesia. Se encamina a una unidad que excluye de manera inequívoca las contradicciones, pero que no considera un defecto, sino una riqueza, la diversidad de culturas, lenguas, ritos y costumbres.

El tema de la unidad y la diversidad no sólo afecta a la Iglesia en su conjunto, sino que se hace actual en cada celebración de la eucaristía, en la que diferentes carismas, movimientos espirituales y comunidades participan conjuntamente; en la que las diferencias entre varones y mujeres, pobres y ricos, señores y esclavos, cultos e iletrados, pierden (o deberían perder) su importancia; en la que todos son (o deberían ser) acogidos y tratados con consideración (1 Co 11,18-22; St 2,1-7); y en la que todos comparten (o deberían compartir) todo (Hch 2,44s).

Por eso, desde los primerísimos tiempos, en las reuniones de las comunidades se realizan colectas para los pobres (Hch 11,29; Gal 2,9s; 1 Co 16,1-4; 2 Co 8-9). No podemos compartir el pan eucarístico sin compartir también el pan cotidiano. Pablo va incluso un paso más allá: el servicio de caridad y comunión que se presta con las colectas lo designa con el nom-

41. Y. Congar, «De la communion des Églises à une ecclésiologie universelle», en *L'épiscopat et l'Église universelle*, Paris 1962, pp. 227-260.
42. SC 26; LG 23; CD 11.

bre de liturgia, λειτουργία, la cual, a su vez, mueve de nuevo a dar gracias a Dios (Rm 15,27; 2 Co 9,12s). Con ello hace suyo un concepto que tanto en la Antigüedad en general como en el judaísmo rabínico tenía un sentido a la vez socio-político y cúltico y podía ser entendido como cumplimiento simbólico de la prometida peregrinación de las naciones a Sión[43]. Esta raíz eucarística de la doctrina social de la Iglesia está aún por desarrollar.

Eucaristía y ecumenismo

Con las precedentes consideraciones sobre unidad y pluralidad, hemos llegado al tema del ecumenismo, del que hemos de ocuparnos en esta última parte de nuestra reflexión. Ya se ha puesto de manifiesto que la pregunta por la unidad de la Iglesia no es ningún problema secundario, ni un lujo que puede uno permitirse al final, cuando todo lo demás ya está hecho. La unidad es una de las categorías fundamentales de la Biblia y un encargo explícito de Jesús, el cual quiso que hubiera una sola Iglesia y, en la víspera de su pasión y muerte, nos dejó como legado suyo la oración y la preocupación por la unidad (Jn 17,21). Por eso, el desarrollo del ecumenismo es un encargo del Señor al que debemos entregarnos sin pretender éxitos inmediatos[44].

El papa Juan Pablo II lo formula con claridad: «Creer en Cristo implica desear la unidad»[45]. De ahí que el ecumenismo

43. R. Meyer y H. Strathmann, art. «λειτουργέω», en *ThWNT* IV, pp. 221-239; P.G. Müller, art. «Kollekte I», en *LThK*² VI (1997), p. 181.
44. L. Bouyer, *Die Kirche*, vol. 1, Einsiedeln 1977, pp. 33s [trad. cast. del original francés: *La Iglesia de Dios: cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*, Studium. Madrid 1973, un único tomo que incluye los dos vo-

no sea un asunto secundario ni un mero apéndice[46]; antes bien, es el camino de la Iglesia[47]. Así, para el ecumenismo vale lo mismo que para la Iglesia: igual que no se puede «hacer» ni organizar la Iglesia, tampoco se puede «hacer» y organizar el ecumenismo. Éste no es obra nuestra, sino un impulso del Espíritu Santo (UR 1; 4), que es el único que puede regalarnos la plena unidad ecuménica. Por eso el ecumenismo no es una cuestión política, diplomática o meramente pragmática; antes de nada, es un propósito espiritual. Su objetivo –la unidad visible– supone, en concreto, que todos podemos sentarnos juntos a la única mesa del Señor, participando del único cuerpo eucarístico de Cristo y bebiendo del único cáliz.

El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor y participemos en la única Cena del Señor es una profunda herida en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo. No podemos resignarnos a ello. La eucaristía es un «misterio de la fe» y presupone la unidad de la Iglesia. Pero, dado que, merced al único bautismo, ya existe una comunión real, aunque todavía no plena, nos encontramos, por así decirlo, en una situación intermedia. Aquí hay que distinguir entre las Iglesias orientales, que han conservado la eucaristía de una forma completamente válida y a las que, por consiguiente, reconocemos como iglesias (UR 15), y las comunidades eclesiales que no han conservado la realidad originaria y plena del misterio eucarístico (UR 22).

Para hacer justicia a esta situación intermedia, muy plural cuando se desciende a lo concreto, el Concilio establece dos principios (UR 8). El primero, que eucaristía y unidad se implican mutuamente. Uno asiste a la eucaristía en la comunidad eclesial a la que pertenece. Es un principio que ya tuvo vigen-

bre de liturgia, λειτουργία, la cual, a su vez, mueve de nuevo a dar gracias a Dios (Rm 15,27; 2 Co 9,12s). Con ello hace suyo un concepto que tanto en la Antigüedad en general como en el judaísmo rabínico tenía un sentido a la vez socio-político y cúltico y podía ser entendido como cumplimiento simbólico de la prometida peregrinación de las naciones a Sión[43]. Esta raíz eucarística de la doctrina social de la Iglesia está aún por desarrollar.

Eucaristía y ecumenismo

Con las precedentes consideraciones sobre unidad y pluralidad, hemos llegado al tema del ecumenismo, del que hemos de ocuparnos en esta última parte de nuestra reflexión. Ya se ha puesto de manifiesto que la pregunta por la unidad de la Iglesia no es ningún problema secundario, ni un lujo que puede uno permitirse al final, cuando todo lo demás ya está hecho. La unidad es una de las categorías fundamentales de la Biblia y un encargo explícito de Jesús, el cual quiso que hubiera una sola Iglesia y, en la víspera de su pasión y muerte, nos dejó como legado suyo la oración y la preocupación por la unidad (Jn 17,21). Por eso, el desarrollo del ecumenismo es un encargo del Señor al que debemos entregarnos sin pretender éxitos inmediatos[44].

El papa Juan Pablo II lo formula con claridad: «Creer en Cristo implica desear la unidad»[45]. De ahí que el ecumenismo

43. R. MEYER y H. STRATHMANN, art. «λειτουργέω», en *ThWNT* IV, pp. 221-239; P.G. MÜLLER, art. «Kollekte I», en *LThK*[3] VI (1997), p. 181.
44. L. BOUYER, *Die Kirche*, vol. 1, Einsiedeln 1977, pp. 33s [trad. cast. del original francés: *La Iglesia de Dios: cuerpo de Cristo y templo del Espíritu*, Studium. Madrid 1973, un único tomo que incluye los dos volúmenes de la edición alemana).
45. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 9.

no sea un asunto secundario ni un mero apéndice[46]; antes bien, es el camino de la Iglesia[47]. Así, para el ecumenismo vale lo mismo que para la Iglesia: igual que no se puede «hacer» ni organizar la Iglesia, tampoco se puede «hacer» y organizar el ecumenismo. Éste no es obra nuestra, sino un impulso del Espíritu Santo (UR 1; 4), que es el único que puede regalarnos la plena unidad ecuménica. Por eso el ecumenismo no es una cuestión política, diplomática o meramente pragmática; antes de nada, es un propósito espiritual. Su objetivo –la unidad visible– supone, en concreto, que todos podemos sentarnos juntos a la única mesa del Señor, participando del único cuerpo eucarístico de Cristo y bebiendo del único cáliz.

El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor y participemos en la única Cena del Señor es una profunda herida en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo. No podemos resignarnos a ello. La eucaristía es un «misterio de la fe» y presupone la unidad de la Iglesia. Pero, dado que, merced al único bautismo, ya existe una comunión real, aunque todavía no plena, nos encontramos, por así decirlo, en una situación intermedia. Aquí hay que distinguir entre las Iglesias orientales, que han conservado la eucaristía de una forma completamente válida y a las que, por consiguiente, reconocemos como iglesias (UR 15), y las comunidades eclesiales que no han conservado la realidad originaria y plena del misterio eucarístico (UR 22).

Para hacer justicia a esta situación intermedia, muy plural cuando se desciende a lo concreto, el Concilio establece dos principios (UR 8). El primero, que eucaristía y unidad se implican mutuamente. Uno asiste a la eucaristía en la comunidad eclesial a la que pertenece. Es un principio que ya tuvo vigen-

46. *Ibid.*, 9; 20.
47. *Ibid.*, 7.

cia en la Iglesia primitiva, y nosotros no podemos modificarlo a discreción. Por eso queda excluida para nosotros la posibilidad de una invitación general y abierta a la eucaristía, así como la hospitalidad eucarística. Sin embargo, el Concilio conoce un segundo principio: «*Salus animarum suprema lex*» (C.I.C., can. 1.752). La unidad de la Iglesia no es ninguna magnitud absoluta que «se trague» al individuo y lo someta sin misericordia a una abstracta ideología de la unidad. Más bien, el individuo es tomado en serio en su situación personal, no derivable de ninguna otra y, por tanto, siempre única. De ahí que la Iglesia, supuestas determinadas circunstancias, acepte soluciones individuales[48]. El papa afirma incluso que para él es un motivo de alegría que los sacerdotes católicos puedan administrar este sacramento a cristianos de otras confesiones en determinados casos especiales[49].

En el presente contexto, no podemos ocuparnos de los detalles de tales reglamentaciones. En conjunto, me parece que hacen justicia a las circunstancias actuales, amén de que dejan al obispo correspondiente el espacio suficiente para adoptar prudentes decisiones pastorales en situaciones concretas y específicas. En el fondo, se trata de una cuestión espiritual, y las cuestiones espirituales no pueden ser reguladas canónicamente. Requieren sabiduría pastoral y discernimiento de espíritus (1 Co 12,10; 1 Te 5,21; 1 Jn 4,1)[50].

Sin embargo, no basta con fijar la vista en aquello que, por desgracia, todavía no podemos hacer, en vez de plantearnos qué es lo que podríamos y deberíamos hacer para alcanzar la plena *communio* eucarística. En esa reflexión hay que partir de

48. C.I.C., can. 844; *Directorio para la ejecución de los principios y normas sobre el ecumenismo* (1993), pp. 130s; Instrucción *Redemptoris*

que la unidad de la Iglesia es un don del Espíritu Santo y que, por tanto, nunca se pierde; la culpa humana no puede destruirla. Por eso es ya una realidad, no sólo una meta que hay que intentar alcanzar, ni tampoco un bien meramente escatológico. Como católicos, estamos convencidos de que la Iglesia de Jesucristo y su unidad «subsisten» en la Iglesia católica[51].

En consecuencia, la futura unidad ecuménica, más abarcante, no será una Iglesia diferente, ni tampoco una nueva Iglesia; más bien, se inscribirá en el surco de la tradición. La esperada unidad ecuménica, más abarcante, será, si se quiere, la «vieja» Iglesia, pero la «vieja» Iglesia bajo una nueva figura.

La tradición no es algo mecánico; su acontecer no es como el de una moneda muerta que circula de mano en mano. Con J.A. Möhler y J.H. Newman, puede decirse que se trata de una tradición viva sostenida y plenificada por el Espíritu Santo (DV 8). La Iglesia es guiada siempre de nuevo a la verdad plena por el Espíritu Santo (Jn 16,13). Es el Espíritu quien la mantiene joven y sumamente fresca[52]. Por eso la tradición no se puede utilizar, a modo de bloque de hormigón, para obstruir el camino por el que el Espíritu quiere guiar a la Iglesia. Ésta, en su camino a través de la historia, está siempre necesitada, más bien, de purificación y renovación en el Espíritu (LG 8).

Tal renovación tiene lugar de múltiples maneras. El diálogo ecuménico es una de ellas. Pero no puede ser confundido con un relativismo dogmático a precio de saldo[53]. Del ecumenismo barato hay que protegerse tanto como de la gracia barata. En el diálogo ecuménico no se trata de renunciar a la propia identidad, sino de purificarla y dejarla crecer y madurar. El diálogo ecuménico significa, por una parte, un examen de con-

cia en la Iglesia primitiva, y nosotros no podemos modificarlo a discreción. Por eso queda excluida para nosotros la posibilidad de una invitación general y abierta a la eucaristía, así como la hospitalidad eucarística. Sin embargo, el Concilio conoce un segundo principio: «*Salus animarum suprema lex*» (C.I.C., can. 1.752). La unidad de la Iglesia no es ninguna magnitud absoluta que «se trague» al individuo y lo someta sin misericordia a una abstracta ideología de la unidad. Más bien, el individuo es tomado en serio en su situación personal, no derivable de ninguna otra y, por tanto, siempre única. De ahí que la Iglesia, supuestas determinadas circunstancias, acepte soluciones individuales[48]. El papa afirma incluso que para él es un motivo de alegría que los sacerdotes católicos puedan administrar este sacramento a cristianos de otras confesiones en determinados casos especiales[49].

En el presente contexto, no podemos ocuparnos de los detalles de tales reglamentaciones. En conjunto, me parece que hacen justicia a las circunstancias actuales, amén de que dejan al obispo correspondiente el espacio suficiente para adoptar prudentes decisiones pastorales en situaciones concretas y específicas. En el fondo, se trata de una cuestión espiritual, y las cuestiones espirituales no pueden ser reguladas canónicamente. Requieren sabiduría pastoral y discernimiento de espíritus (1 Co 12,10; 1 Te 5,21; 1 Jn 4,1)[50].

Sin embargo, no basta con fijar la vista en aquello que, por desgracia, todavía no podemos hacer, en vez de plantearnos qué es lo que podríamos y deberíamos hacer para alcanzar la plena *communio* eucarística. En esa reflexión hay que partir de

48. C.I.C., can. 844; *Directorio para la ejecución de los principios y normas sobre el ecumenismo* (1993), pp. 130s; Instrucción *Redemptoris sacramentum* 84.
49. Juan Pablo II, *Ut unum sint* 46; *Ecclesia de eucharistia* 46.
50. Tal es para Tomás de Aquino el sentido de la *epikie* como justicia suma; cf. Tomás de Aquino, *Summa theol.* II/II q. 120.

que la unidad de la Iglesia es un don del Espíritu Santo y que, por tanto, nunca se pierde; la culpa humana no puede destruirla. Por eso es ya una realidad, no sólo una meta que hay que intentar alcanzar, ni tampoco un bien meramente escatológico. Como católicos, estamos convencidos de que la Iglesia de Jesucristo y su unidad «subsisten» en la Iglesia católica[51].

En consecuencia, la futura unidad ecuménica, más abarcante, no será una Iglesia diferente, ni tampoco una nueva Iglesia; más bien, se inscribirá en el surco de la tradición. La esperada unidad ecuménica, más abarcante, será, si se quiere, la «vieja» Iglesia, pero la «vieja» Iglesia bajo una nueva figura.

La tradición no es algo mecánico; su acontecer no es como el de una moneda muerta que circula de mano en mano. Con J.A. Möhler y J.H. Newman, puede decirse que se trata de una tradición viva sostenida y plenificada por el Espíritu Santo (DV 8). La Iglesia es guiada siempre de nuevo a la verdad plena por el Espíritu Santo (Jn 16,13). Es el Espíritu quien la mantiene joven y sumamente fresca[52]. Por eso la tradición no se puede utilizar, a modo de bloque de hormigón, para obstruir el camino por el que el Espíritu quiere guiar a la Iglesia. Ésta, en su camino a través de la historia, está siempre necesitada, más bien, de purificación y renovación en el Espíritu (LG 8).

Tal renovación tiene lugar de múltiples maneras. El diálogo ecuménico es una de ellas. Pero no puede ser confundido con un relativismo dogmático a precio de saldo[53]. Del ecumenismo barato hay que protegerse tanto como de la gracia barata. En el diálogo ecuménico no se trata de renunciar a la propia identidad, sino de purificarla y dejarla crecer y madurar. El diálogo ecuménico significa, por una parte, un examen de con-

51. LG 8; UR 4; Juan Pablo II, *Ut unum sint* 10.
52. Ireneo de Lyon, *Adv. haer.* III, 24, 1.
53. Juan Pablo II, *Ut unum sint* 18.

ciencia[54] y, por otra, un intercambio de dones[55], en el que aprendemos de los bienes que el Espíritu Santo ha concedido a las otras iglesias y comunidades eclesiales (LG 15; UR 3), para pasar así de la todavía imperfecta *communio* a la *communio* plena.

En las últimas décadas, los católicos hemos aprendido mucho de nuestros hermanos y hermanas evangélicos acerca de la importancia de la palabra de Dios y la interpretación de la Biblia, lo cual ha enriquecido nuestra vida eclesial y nuestra espiritualidad. Ahora nuestros amigos evangélicos aprenden de nosotros la importancia de la liturgia y los sacramentos. Así pues, no convergemos hacia un mínimo denominador común; antes bien, en la medida en que nos aproximamos, nos enriquecemos mutuamente. De esta manera, por el camino del ecumenismo, la Iglesia puede llegar a ser concreta y plenamente lo que desde siempre es y sigue siendo; el diálogo ecuménico debería ayudarla a realizar su propia catolicidad de modo concreto y con total plenitud (UR 4).

Éste es un camino difícil y, probablemente, también largo, pero es asimismo un proceso saludable y necesario, para el que no existe alternativa teológica ni práctica. Pues la división del cristianismo es uno de los mayores obstáculos para el cumplimiento del encargo de la misión universal. La unidad de la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio del único gran objetivo, a saber «que el mundo crea» (Jn 17,21). De ahí que el ecumenismo y la misión universal se hallen estrechamente relacionados e incluso compartan destino.

Ello se desprende ya del mero nombre «ecumenismo», pues la palabra «ecuméne», de origen griego, significa originariamente «todo el mundo habitado». El vínculo profundo e íntimo se encuentra en la eucaristía. De igual manera que el

ecumenismo tiene como objetivo la comunión de mesa eucarística, así también la misión tiene su fundamento profundo e íntimo en el misterio de la eucaristía, en la entrega que Jesús hace de su vida por muchos[56].

Tanto en el movimiento ecuménico como en el movimiento misionero, la Iglesia crece históricamente hacia su plenitud escatológica. Por el camino de la misión, se expande y acoge en sí toda la riqueza de pueblos y culturas. En el movimiento ecuménico se deja enriquecer por los dones y las experiencias espirituales de las otras iglesias y comunidades eclesiales[57]. Tanto en el ecumenismo como en la misión, la Iglesia crece para alcanzar la edad adulta del Mesías (Ef 4,13).

Así pues, la forma futura de la Iglesia se decide en el ecumenismo y en la misión. Será una unidad en la gran diversidad. «Unidad de la Iglesia» no significa Iglesia uniforme. Sin embargo, tampoco significa coexistencia pacífica de posiciones contrapuestas. Tal pluralismo eclesiológico –una intercomunión sin *communio* en la única verdad y en los mismos sacramentos, sin comunión con el único ministerio apostólico– pecaría de insinceridad; sería una unidad sin verdadera unidad. Pero la verdadera unidad y la *communio* plena, que se funda en la *communio* con el Dios trinitario (1 Jn 1,3), es un profundo misterio que sólo se deja representar en una gran riqueza de formas de expresión. Sólo como unidad en la diversidad es la Iglesia forma cuasi-sacramental de la multiforme sabiduría divina (Ef 3,10) e icono del único Dios tripersonal (LG 4; UR 2).

Terminamos estas reflexiones regresando a nuestro punto de partida. El movimiento ecuménico y la misión están animados por una misma visión de futuro, que en cada celebra-

56. J. Ratzinger, «Eucaristia e missione», en *La communione nella Chiesa*, Milano 2004, pp. 93-128 (trad. cast. del original alemán:

ciencia[54] y, por otra, un intercambio de dones[55], en el que aprendemos de los bienes que el Espíritu Santo ha concedido a las otras iglesias y comunidades eclesiales (LG 15; UR 3), para pasar así de la todavía imperfecta *communio* a la *communio* plena.

En las últimas décadas, los católicos hemos aprendido mucho de nuestros hermanos y hermanas evangélicos acerca de la importancia de la palabra de Dios y la interpretación de la Biblia, lo cual ha enriquecido nuestra vida eclesial y nuestra espiritualidad. Ahora nuestros amigos evangélicos aprenden de nosotros la importancia de la liturgia y los sacramentos. Así pues, no convergemos hacia un mínimo denominador común; antes bien, en la medida en que nos aproximamos, nos enriquecemos mutuamente. De esta manera, por el camino del ecumenismo, la Iglesia puede llegar a ser concreta y plenamente lo que desde siempre es y sigue siendo; el diálogo ecuménico debería ayudarla a realizar su propia catolicidad de modo concreto y con total plenitud (UR 4).

Éste es un camino difícil y, probablemente, también largo, pero es asimismo un proceso saludable y necesario, para el que no existe alternativa teológica ni práctica. Pues la división del cristianismo es uno de los mayores obstáculos para el cumplimiento del encargo de la misión universal. La unidad de la Iglesia no es un fin en sí misma, sino que está al servicio del único gran objetivo, a saber «que el mundo crea» (Jn 17,21). De ahí que el ecumenismo y la misión universal se hallen estrechamente relacionados e incluso compartan destino.

Ello se desprende ya del mero nombre «ecumenismo», pues la palabra «ecuméne», de origen griego, significa originariamente «todo el mundo habitado». El vínculo profundo e íntimo se encuentra en la eucaristía. De igual manera que el

54. *Ibid.*, 34.
55. *Ibid.*, 28; 57.

ecumenismo tiene como objetivo la comunión de mesa eucarística, así también la misión tiene su fundamento profundo e íntimo en el misterio de la eucaristía, en la entrega que Jesús hace de su vida por muchos[56].

Tanto en el movimiento ecuménico como en el movimiento misionero, la Iglesia crece históricamente hacia su plenitud escatológica. Por el camino de la misión, se expande y acoge en sí toda la riqueza de pueblos y culturas. En el movimiento ecuménico se deja enriquecer por los dones y las experiencias espirituales de las otras iglesias y comunidades eclesiales[57]. Tanto en el ecumenismo como en la misión, la Iglesia crece para alcanzar la edad adulta del Mesías (Ef 4,13).

Así pues, la forma futura de la Iglesia se decide en el ecumenismo y en la misión. Será una unidad en la gran diversidad. «Unidad de la Iglesia» no significa Iglesia uniforme. Sin embargo, tampoco significa coexistencia pacífica de posiciones contrapuestas. Tal pluralismo eclesiológico –una intercomunión sin *communio* en la única verdad y en los mismos sacramentos, sin comunión con el único ministerio apostólico– pecaría de insinceridad; sería una unidad sin verdadera unidad. Pero la verdadera unidad y la *communio* plena, que se funda en la *communio* con el Dios trinitario (1 Jn 1,3), es un profundo misterio que sólo se deja representar en una gran riqueza de formas de expresión. Sólo como unidad en la diversidad es la Iglesia forma cuasi-sacramental de la multiforme sabiduría divina (Ef 3,10) e icono del único Dios tripersonal (LG 4; UR 2).

Terminamos estas reflexiones regresando a nuestro punto de partida. El movimiento ecuménico y la misión están animados por una misma visión de futuro, que en cada celebra-

56. J. RATZINGER, «Eucaristia e missione», en *La communione nella Chiesa*, Milano 2004, pp. 93-128 (trad. cast. del original alemán: *Convocados en el camino de la fe: la Iglesia como comunión*, Cristiandad, Madrid 2004).
57. Y. CONGAR, *Diversités et communion*, Paris 1982, pp. 243s.

ción eucarística percibe una realización anticipadora: la asamblea escatológica de todos los pueblos, lenguas y culturas en la alabanza común a Dios. Por el camino del ecumenismo y la misión, la Iglesia debe acercarse a esta meta del plan de salvación divino. El objetivo del ecumenismo –que todos los discípulos de Cristo se reúnan en torno a la mesa del Señor, participen del pan único y beban del único cáliz– se inscribe en el gran plan de salvación de Dios[58]. Por el camino del ecumenismo y la misión, la Iglesia debería llegar a ser, de manera concreta y convincente, lo que por su esencia ya es desde siempre: en cierto modo, sacramento, esto es, signo e instrumento de la unidad y la paz del mundo (LG 1). La eucaristía es el sacramento de tal unidad.

«¡La paz esté con vosotros!» (Jn 20,19): este saludo del Resucitado resuena siempre que se celebra la eucaristía. En cada una de las celebraciones de la eucaristía intercambiamos este saludo y oramos por la unidad y la paz. Toda celebración de la eucaristía es una fiesta de la paz que manifiesta que «Jesucristo es nuestra paz» (Ef 2,14). Él es la paz del mundo.

*Índice de abreviaturas**

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

CD (*Christus Dominus*), decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia.
DV (*Dei Verbum*), constitución dogmática sobre la divina revelación.
GS (*Gaudium et Spes*), constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.
LG (*Lumen Gentium*), constitución dogmática sobre la Iglesia.
SC (*Sacrosanctum Concilium*), constitución dogmática sobre la sagrada liturgia.
PO (*Presbyterorum Ordinis*), decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros.
UR (*Unitatis Redintegratio*), decreto sobre ecumenismo.

OTROS DOCUMENTOS ECLESIALES

C.I.C. (*Codex Iuris Canonici*), Código de derecho canónico.
DF (*Dei Filius*) constitución dogmática del Concilio Vaticano I sobre la fe católica.

* Estas abreviaturas están tomadas, en su mayoría, del «Abkürzungsverzeichnis» del vol. 11 del *Lexikon für Theologie und*

ción eucarística percibe una realización anticipadora: la asamblea escatológica de todos los pueblos, lenguas y culturas en la alabanza común a Dios. Por el camino del ecumenismo y la misión, la Iglesia debe acercarse a esta meta del plan de salvación divino. El objetivo del ecumenismo –que todos los discípulos de Cristo se reúnan en torno a la mesa del Señor, participen del pan único y beban del único cáliz– se inscribe en el gran plan de salvación de Dios[58]. Por el camino del ecumenismo y la misión, la Iglesia debería llegar a ser, de manera concreta y convincente, lo que por su esencia ya es desde siempre: en cierto modo, sacramento, esto es, signo e instrumento de la unidad y la paz del mundo (LG 1). La eucaristía es el sacramento de tal unidad.

«¡La paz esté con vosotros!» (Jn 20,19): este saludo del Resucitado resuena siempre que se celebra la eucaristía. En cada una de las celebraciones de la eucaristía intercambiamos este saludo y oramos por la unidad y la paz. Toda celebración de la eucaristía es una fiesta de la paz que manifiesta que «Jesucristo es nuestra paz» (Ef 2,14). Él es la paz del mundo.

58. JUAN PABLO II, *Ut unum sint* 5.

*Índice de abreviaturas**

DOCUMENTOS DEL CONCILIO VATICANO II

CD (*Christus Dominus*), decreto sobre el oficio pastoral de los obispos en la Iglesia.
DV (*Dei Verbum*), constitución dogmática sobre la divina revelación.
GS (*Gaudium et Spes*), constitución pastoral sobre la Iglesia en el mundo de hoy.
LG (*Lumen Gentium*), constitución dogmática sobre la Iglesia.
SC (*Sacrosanctum Concilium*), constitución dogmática sobre la sagrada liturgia.
PO (*Presbyterorum Ordinis*), decreto sobre el ministerio y vida de los presbíteros.
UR (*Unitatis Redintegratio*), decreto sobre ecumenismo.

OTROS DOCUMENTOS ECLESIALES

C.I.C. (*Codex Iuris Canonici*), Código de derecho canónico.
DF (*Dei Filius*) constitución dogmática del Concilio Vaticano I sobre la fe católica.

* Estas abreviaturas están tomadas, en su mayoría, del «Abkürzungsverzeichnis» del vol. 11 del *Lexikon für Theologie und Kirche*, 3ª ed.

DH (Denzinger-Hünermann): H. Denzinger y P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2002.

REVISTAS TEOLÓGICAS

Conc (D) – Concilium (edición alemana).
EvTh – Evangelische Theologie.
IKaZ – Internationale katholische Zeitschrift *Communio* (edición alemana).
Jahr. Lit. (ó JLW) – Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.
MThZ – Münchener Theologische Zeitschrift.
Suppl. – Le Supplément. Revue trimestrielle.
ThQ – Theologische Quartalschrift.
ZKTh – Zeitschrift für katholische Theologie.

DICCIONARIOS Y OBRAS COLECTIVAS

HWPh – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter et al., 11 vols. Basel/Darmstadt 1971ss.
HThG – *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. por H. Fries, 2 vols., München 1962-63 (4 vols. 1970, 1974²).
LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche:* 1ª ed. dirigida por M. Buchberger, 10 vols., Freiburg i.B. 1930-1938; 2ª ed. dirigida por J. Höfer y K. Rahner, 10 vols. + 1 vol. de índices, Freiburg i.B. 1957-1967; 3ª ed. dirigida por W. Kasper et al., 10 vols. + 1 vol de índices, Freiburg i.B. 1993-2001.
MySal – *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, ed. por J. Feiner et al., 5 vols., Einsiedeln 1965-1976 (volumen adicional 1981).

Strack-Billerbeck – *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, ed. por P. Billerbeck, 6 vols., München 1922-1961.
TRE – *Theologische Realenzyklopädie*, coordinada por G. Krause y G. Müller, 36 vols. + 2 vols. de índices, Berlin/New York 1976ss.
ThWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fundado por G. Kittel, ed. por G. Friedrich, 10 vols., Stuttgart 1933-1979.

COLECCIONES VARIAS

BSLK – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Götingen 1998¹².
EKK – *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn-Einsiedeln 1975ss.
HThK/NT – *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg i.B. 1953ss.
ITS – *Indian Theological Studies*.
KABI – *Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart*.
KKSMI – *Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts*, Paderborn 1957ss.
KKTS – *Konfessionskundliche und kontroverstheologischen Studien*, Paderborn 1953ss.
PL – *Patrologia Latina*, ed. por J.P. Migne, 217 vols. + 4 vols. de índices, Paris 1841-1864.
QD – *Questiones disputatae*, dirigida por K. Rahner y H. Schlier (a partir de 1975, por H. Fries y R. Schnackenburg), Freiburg i.B. 1958ss.
StANT – *Studien zum Alten und Neuen Testament*, 41 vols., München 1960-1975.
StPLi – *Studien zur Pastoralliturgie*, Regensburg 1976ss.

DH (Denzinger-Hünermann): H. Denzinger y P. Hünermann, *El magisterio de la Iglesia: enchiridion symbolorum definitionum et declarationum de rebus fidei et morum*, Herder, Barcelona 2002.

REVISTAS TEOLÓGICAS

Conc (D) – Concilium (edición alemana).
EvTh – Evangelische Theologie.
IKaZ – Internationale katholische Zeitschrift *Communio* (edición alemana).
Jahr. Lit. (ó JLW) – Jahrbuch für Liturgiewissenschaft.
MThZ – Münchener Theologische Zeitschrift.
Suppl. – Le Supplément. Revue trimestrielle.
ThQ – Theologische Quartalschrift.
ZKTh – Zeitschrift für katholische Theologie.

DICCIONARIOS Y OBRAS COLECTIVAS

HWPh – *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, ed. por J. Ritter et al., 11 vols. Basel/Darmstadt 1971ss.
HThG – *Handbuch theologischer Grundbegriffe*, ed. por H. Fries, 2 vols., München 1962-63 (4 vols. 1970, 1974²).
LThK – *Lexikon für Theologie und Kirche*: 1ª ed. dirigida por M. Buchberger, 10 vols., Freiburg i.B. 1930-1938; 2ª ed. dirigida por J. Höfer y K. Rahner, 10 vols. + 1 vol. de índices, Freiburg i.B. 1957-1967; 3ª ed. dirigida por W. Kasper et al., 10 vols. + 1 vol de índices, Freiburg i.B. 1993-2001.
MySal – *Mysterium Salutis. Grundriß heilsgeschichtlicher Dogmatik*, ed. por J. Feiner et al., 5 vols., Einsiedeln 1965-1976 (volumen adicional 1981).

Strack-Billerbeck – *Kommentar zum Neuen Testament aus Talmud und Midrasch*, ed. por P. Billerbeck, 6 vols., München 1922-1961.
TRE – *Theologische Realenzyklopädie*, coordinada por G. Krause y G. Müller, 36 vols. + 2 vols. de índices, Berlin/New York 1976ss.
ThWNT – *Theologisches Wörterbuch zum Neuen Testament*, fundado por G. Kittel, ed. por G. Friedrich, 10 vols., Stuttgart 1933-1979.

COLECCIONES VARIAS

BSLK – *Die Bekenntnisschriften der evangelisch-lutherischen Kirche*, Götingen 1998¹².
EKK – *Evangelisch-katholischer Kommentar zum Neuen Testament*, Neukirchen-Vluyn-Einsiedeln 1975ss.
HThK/NT – *Herders Theologischer Kommentar zum Neuen Testament*, Freiburg i.B. 1953ss.
ITS – *Indian Theological Studies*.
KABI – *Kirchliches Amtsblatt der Diözese Rottenburg-Stuttgart*.
KKSMI – *Konfessionskundliche Schriften des Johann-Adam-Möhler-Instituts*, Paderborn 1957ss.
KKTS – *Konfessionskundliche und kontroverstheologischen Studien*, Paderborn 1953ss.
PL – *Patrologia Latina*, ed. por J.P. Migne, 217 vols. + 4 vols. de índices, Paris 1841-1864.
QD – *Questiones disputatae*, dirigida por K. Rahner y H. Schlier (a partir de 1975, por H. Fries y R. Schnackenburg), Freiburg i.B. 1958ss.
StANT – *Studien zum Alten und Neuen Testament*, 41 vols., München 1960-1975.
StPLi – *Studien zur Pastoralliturgie*, Regensburg 1976ss.

OTRAS OBRAS

Did. – *Didache XII apostolorum.*

1 Clem – *Epistula Clementis ad Corinthios.*

Agustín

(1) **In Io** – *In Ioannis Evangelium.*
(2) **C. Faustum** – *Contra Faustum Manichaeum*
Buenaventura.
(1) **Sent** – *Comentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi.*

Cipriano

(1) **Ep** – *Epistulae.*

Ignacio de Antioquía

(1) **Ad Eph.** – *Epistula ad Ephesios.*
(2) **Ad Mag.** – *Epistula ad Magnesios.*
(3) **Ad. Philad.** – *Epistula ad Philadelphienses.*
(4) **Ad Smyrn.** – *Epistula ad Smyrnaeos.*

Ireneo de Lyon

(1) **Adv. Haer.** – *Adversus haereses.*

Justino

(1) **Dial. c. Trypho** – *Dialogus cum Tryphone Iudeo.*

Lutero, Martín

(1) **WA** – *Werke kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1983ss.

Tomás de Aquino

(1) **Summa theol.** – *Summa theologiae.*
(2) **Sent.** – *Scriptum super libros Sententiarum.*

Índice de citas bíblicas

Génesis
11,7-9: 107

Éxodo
24,8: 75, 111

Levítico
23,33ss: 77

Nehemías
8,10: 16

Salmos
40,7: 83
50,14.23: 83
51,18s: 83
116,17: 83
119,108: 83

Isaías
2,2-5: 107
40,11: 107
52,13 – 53,12: 112
53,4s: 83
53,10ss: 73, 83

Jeremías
23,3s: 107
31,10: 107
31,31: 73

Ezequiel
34: 107
37: 107
37,16-28: 107

Miqueas
4,1-3: 107

Mateo
5,23s: 96, 114
6,11: 40
8,11: 107
9,38: 23
26,26: 45
26,28: 35, 75, 932, 111, 112
26,29: 108

Marcos
1,14s: 107
1,15: 107
3,13-19: 115
6,34: 115
8,35: 38
13,27: 107

OTRAS OBRAS

Did. – *Didache XII apostolorum.*

1 Clem – *Epistula Clementis ad Corinthios.*

Agustín

(1) **In Io** – *In Ioannis Evangelium.*
(2) **C. Faustum** – *Contra Faustum Manichaeum Buenaventura.*
(1) **Sent** – *Comentarii in quatuor libros Sententiarum Petri Lombardi.*

Cipriano

(1) **Ep** – *Epistulae.*

Ignacio de Antioquía

(1) **Ad Eph.** – *Epistula ad Ephesios.*
(2) **Ad Mag.** – *Epistula ad Magnesios.*
(3) **Ad. Philad.** – *Epistula ad Philadelphienses.*
(4) **Ad Smyrn.** – *Epistula ad Smyrnaeos.*

Ireneo de Lyon

(1) **Adv. Haer.** – *Adversus haereses.*

Justino

(1) **Dial. c. Trypho** – *Dialogus cum Tryphone Iudeo.*

Lutero, Martín

(1) **WA** – *Werke kritische Gesamtausgabe* (Weimarer Ausgabe), Weimar 1983ss.

Tomás de Aquino

(1) **Summa theol.** – *Summa theologiae.*
(2) **Sent.** – *Scriptum super libros Sententiarum.*

Índice de citas bíblicas

Génesis
11,7-9: 107

Éxodo
24,8: 75, 111

Levítico
23,33ss: 77

Nehemías
8,10: 16

Salmos
40,7: 83
50,14.23: 83
51,18s: 83
116,17: 83
119,108: 83

Isaías
2,2-5: 107
40,11: 107
52,13 – 53,12: 112
53,4s: 83
53,10ss: 73, 83

Jeremías
23,3s: 107
31,10: 107
31,31: 73

Ezequiel
34: 107
37: 107
37,16-28: 107

Miqueas
4,1-3: 107

Mateo
5,23s: 96, 114
6,11: 40
8,11: 107
9,38: 23
26,26: 45
26,28: 35, 75, 932, 111, 112
26,29: 108

Marcos
1,14s: 107
1,15: 107
3,13-19: 115
6,34: 115
8,35: 38
13,27: 107

14,21: 73
14,22s: 35, 82
14,24: 35, 92, 111, 112
14,25: 73, 97, 108, 116

Lucas
11,3: 40
22,16: 108
22,19: 22, 35, 76, 112
22,19s: 13
22,20: 73, 92
24,13-35: 33

Juan
1,14: 41
6: 39
6,52ss: 88
6,54: 45
6,63: 55
8,12: 41
10: 115
11,51s: 107
13,4-11: 46
14,6: 16
14,8: 41
14,26: 61
15,26: 61
16,13: 61, 125
17,21: 122, 126
20,19: 128

Hechos
1,14: 64
2,1.44.47: 116
2,42: 65
2,44: 37
2,44s: 121
2,46: 15, 34, 38, 97, 116
4,12: 42
6,2-4: 27
11,29: 121

Romanos
6,3-5: 116
6,3-11: 18
8,15: 90
12,1: 89
12,4-8: 61
15,27: 122

1 Corintios
1,17: 27
1,23: 41
10,3s: 88
10,16: 71, 87
10,16s: 92, 113, 117
10,17: 32, 60, 94
11,17-34: 91
11,18-22: 121
11,18.20: 101, 116
11,23: 72
11,24: 22, 35, 73, 82, 112
11,24s: 22, 76
11,25: 73, 92
11,26: 80, 97, 108, 116
11,27: 114
11,27ss: 91
11,29: 46
12,4-11: 61
12,4-31: 15
12,10: 124
12,12s: 61
12,13: 51
14,26: 101
15,28: 107
16,1-4: 121
16,22: 80, 108

2 Corintios
5,19: 113
5,21: 112
8-9: 121

9,12s: 122
11,28: 27

Gálatas
2,9s: 121
3,13: 112
3,27s: 116
3,28: 51, 107
4,6: 90
6,2: 64

Efesios
1,10: 107
2,13-22: 49
2,14: 107, 113, 128
2,20: 55, 61
3,10: 127
4,4: 51
4,4-6: 107
4,13: 127
4,16: 54

Filipenses
2,6-8: 41

Colosenses
1,20: 107

1 Tesalonicenses
5,21: 124

1 Timoteo
2,5: 42

Hebreos
4,15: 41
9,14: 89
10,5-10: 83
12,22s: 109
13,15: 83

Santiago
2,1-7: 121

1 Pedro
2,5: 55, 89
4,10: 57

1 Juan
1,3: 127
4,1: 124

Apocalipsis
22,20: 108

14,21: 73
14,22s: 35, 82
14,24: 35, 92, 111, 112
14,25: 73, 97, 108, 116

Lucas
11,3: 40
22,16: 108
22,19: 22, 35, 76, 112
22,19s: 13
22,20: 73, 92
24,13-35: 33

Juan
1,14: 41
6: 39
6,52ss: 88
6,54: 45
6,63: 55
8,12: 41
10: 115
11,51s: 107
13,4-11: 46
14,6: 16
14,8: 41
14,26: 61
15,26: 61
16,13: 61, 125
17,21: 122, 126
20,19: 128

Hechos
1,14: 64
2,1.44.47: 116
2,42: 65
2,44: 37
2,44s: 121
2,46: 15, 34, 38, 97, 116
4,12: 42
6,2-4: 27
11,29: 121

Romanos
6,3-5: 116
6,3-11: 18
8,15: 90
12,1: 89
12,4-8: 61
15,27: 122

1 Corintios
1,17: 27
1,23: 41
10,3s: 88
10,16: 71, 87
10,16s: 92, 113, 117
10,17: 32, 60, 94
11,17-34: 91
11,18-22: 121
11,18.20: 101, 116
11,23: 72
11,24: 22, 35, 73, 82, 112
11,24s: 22, 76
11,25: 73, 92
11,26: 80, 97, 108, 116
11,27: 114
11,27ss: 91
11,29: 46
12,4-11: 61
12,4-31: 15
12,10: 124
12,12s: 61
12,13: 51
14,26: 101
15,28: 107
16,1-4: 121
16,22: 80, 108

2 Corintios
5,19: 113
5,21: 112
8-9: 121

9,12s: 122
11,28: 27

Gálatas
2,9s: 121
3,13: 112
3,27s: 116
3,28: 51, 107
4,6: 90
6,2: 64

Efesios
1,10: 107
2,13-22: 49
2,14: 107, 113, 128
2,20: 55, 61
3,10: 127
4,4: 51
4,4-6: 107
4,13: 127
4,16: 54

Filipenses
2,6-8: 41

Colosenses
1,20: 107

1 Tesalonicenses
5,21: 124

1 Timoteo
2,5: 42

Hebreos
4,15: 41
9,14: 89
10,5-10: 83
12,22s: 109
13,15: 83

Santiago
2,1-7: 121

1 Pedro
2,5: 55, 89
4,10: 57

1 Juan
1,3: 127
4,1: 124

Apocalipsis
22,20: 108

Índice onomástico

Afanesiev, A.: 120
Anselmo de Canterbury: 112
Aristóteles: 104
Agustín: 32, 40, 47, 85, 90, 92, 102, 103, 117, 118
Averbeck: 79

Bauer, W.: 102
Benito: 62
Berengario de Tours: 118
Betz, J.: 44, 71, 73, 74, 78, 81, 83, 86-89, 99
Beyer, H.: 82, 87
Billerbeck, P.: 70, 71, 77
Bläser, P.: 95
Buenaventura: 103, 119
Bonhoeffer, D.: 114
Bori, P. C.: 90
Bornkamm, G.: 72
Bouyer, L.: 77, 82, 122
Brunner, P.: 79
Bultmann, R.: 70, 111

Casel, O.: 77, 80, 86, 89
Congar, Y.: 56, 120, 121, 127
Conzelmann, H.: 72, 82, 83, 86
[illegible]: 120

Couturier, P.: 63, 68
Cipriano: 117
Cirilo de Alejandría: 46
Cirilo de Jerusalén: 46, 47

Delling, G.: 71-73

Eisenbach, F.: 81
Elert, W.: 120

Feld, H.: 70
Feneberg, R.: 70
Flasch, K.: 104
Forte, B.: 120
Fransen, P.: 120
Francisco de Asís: 62

Geiselmann, J. R.: 84
Gerken, A.: 78, 93
Gese, H.: 82
Greshake, G.: 120
Guardini, R.: 91, 115

Hadot, P.: 104
Hahn, F.: 70, 71, 75
Hamer, J.: 120
Harnack, A. von: 115

Índice onomástico

Afanesiev, A.: 120
Anselmo de Canterbury: 112
Aristóteles: 104
Agustín: 32, 40, 47, 85, 90, 92, 102, 103, 117, 118
Averbeck: 79

Bauer, W.: 102
Benito: 62
Berengario de Tours: 118
Betz, J.: 44, 71, 73, 74, 78, 81, 83, 86-89, 99
Beyer, H.: 82, 87
Billerbeck, P.: 70, 71, 77
Bläser, P.: 95
Buenaventura: 103, 119
Bonhoeffer, D.: 114
Bori, P. C.: 90
Bornkamm, G.: 72
Bouyer, L.: 77, 82, 122
Brunner, P.: 79
Bultmann, R.: 70, 111

Casel, O.: 77, 80, 86, 89
Congar, Y.: 56, 120, 121, 127
Conzelmann, H.: 72, 82, 83, 86
Corecco, E.: 120
Couturier, P.: 63, 68
Cipriano: 117
Cirilo de Alejandría: 46
Cirilo de Jerusalén: 46, 47

Delling, G.: 71-73

Eisenbach, F.: 81
Elert, W.: 120

Feld, H.: 70
Feneberg, R.: 70
Flasch, K.: 104
Forte, B.: 120
Fransen, P.: 120
Francisco de Asís: 62

Geiselmann, J. R.: 84
Gerken, A.: 78, 93
Gese, H.: 82
Greshake, G.: 120
Guardini, R.: 91, 115

Hadot, P.: 104
Hahn, F.: 70, 71, 75
Hamer, J.: 120
Harnack, A. von: 115

Hauck, F.: 90
Hertling, L.: 120
Hilberath, J.: 120

Ignacio de Antioquía: 34, 35, 44-46, 82, 116
Ignacio de Loyola: 62
Ireneo de Lyon: 46, 83, 86, 125
Iserloh, E.: 79
Isidoro de Sevilla: 84, 87

Jeremias, J.: 70, 71, 77
Jong, J. P. de: 86
Juan Pablo II: 9, 15, 35, 51, 57, 61, 63, 64, 119, 122, 124, 125, 128
Juan XXIII: 53
Jungmann, J. A.: 82, 83, 86-88, 91, 98
Justino: 34, 47, 82, 91

Karmiris, I.: 109
Käsemann, E.: 88, 92, 105, 106
Kehl, M.: 120
Khomiakov, A.: 115
Kretschmar, G.: 78
Kühn, U.: 79, 88
Küng, H.: 76, 95

Lang, F.: 92
Le Guillou, M. J.: 120
Lécuyer, J.: 102, 116
Lehmann, K.: 75, 80, 94
Lengeling, E.: 86
León Magno: 36, 118
Lessig, H.: 108
Lies, L.: 82, 87, 98
Lietzmann, H.: 77
Lubac, H. de: 93, 106, 115, 117-120
Lutero, M.: 60, 74, 119

Maas-Ewerd, Th.: 91
Marxsen, W.: 76
Meyendorff, J.: 89, 120
Meyer, R.: 122
Möhler, J. A.: 55, 93, 115, 125
Moll, H.: 83
Moltmann, J.: 94
Moser, G.: 26, 28
Müller, P. G.: 122

Neuenzeit, P.: 76, 92
Neunheuser, B.: 77
Newman, J. H.: 56, 125

Orígenes: 87, 98

Parménides: 104
Pascher, J.: 91
Patsch, H.: 70, 73
Péguy, Ch.: 57
Pesch, R.: 72
Platón: 104
Plinio: 35, 91
Poschmann, B.: 114

Rad, G. von: 111
Rahner, K.: 80, 97, 114
Ratzinger, J.: 74, 82, 84, 98, 99, 109, 120, 127

Saier, O.: 120
Scheeben, M. J.: 44
Scheele, P. W.: 120
Schillebeeckx, E.: 95
Schlette, H. R.: 88
Schlier, H.: 80
Schlink, E.: 75, 80
Schmemann, A.: 102, 108, 120
Schneider, Th.: 85
Schrage, W.: 117
Schürmann, H.: 71, 73, 91

Schweizer, E.: 70, 92
Seckler, M.: 105
Spaemann, H.: 94
Spiteris, Y.: 109
Strack, H.: 70, 71, 77
Strathmann, H.: 122

Teilhard de Chardin: 97, 109
Teresa de Jesús: 62
Tertuliano: 34
Thurian, M.: 77, 79
Tillard, J. M. R.: 120
Tomás de Aquino: 45, 78, 93, 103, 118, 119, 124

Vattimo, G.: 106
von Allmen, J. J.: 79, 88, 89
von Balthasar, H. U.: 85

Wagner, V.: 92
Wainwright, G.: 97
Welsch, W.: 105
Wingren, G.: 96

Zizioulas, J.: 109, 120

Hauck, F.: 90
Hertling, L.: 120
Hilberath, J.: 120

Ignacio de Antioquía: 34, 35, 44-46, 82, 116
Ignacio de Loyola: 62
Ireneo de Lyon: 46, 83, 86, 125
Iserloh, E.: 79
Isidoro de Sevilla: 84, 87

Jeremias, J.: 70, 71, 77
Jong, J. P. de: 86
Juan Pablo II: 9, 15, 35, 51, 57, 61, 63, 64, 119, 122, 124, 125, 128
Juan XXIII: 53
Jungmann, J. A.: 82, 83, 86-88, 91, 98
Justino: 34, 47, 82, 91

Karmiris, I.: 109
Käsemann, E.: 88, 92, 105, 106
Kehl, M.: 120
Khomiakov, A.: 115
Kretschmar, G.: 78
Kühn, U.: 79, 88
Küng, H.: 76, 95

Lang, F.: 92
Le Guillou, M. J.: 120
Lécuyer, J.: 102, 116
Lehmann, K.: 75, 80, 94
Lengeling, E.: 86
León Magno: 36, 118
Lessig, H.: 108
Lies, L.: 82, 87, 98
Lietzmann, H.: 77
Lubac, H. de: 93, 106, 115, 117-120
Lutero, M.: 60, 74, 119

Maas-Ewerd, Th.: 91
Marxsen, W.: 76
Meyendorff, J.: 89, 120
Meyer, R.: 122
Möhler, J. A.: 55, 93, 115, 125
Moll, H.: 83
Moltmann, J.: 94
Moser, G.: 26, 28
Müller, P. G.: 122

Neuenzeit, P.: 76, 92
Neunheuser, B.: 77
Newman, J. H.: 56, 125

Orígenes: 87, 98

Parménides: 104
Pascher, J.: 91
Patsch, H.: 70, 73
Péguy, Ch.: 57
Pesch, R.: 72
Platón: 104
Plinio: 35, 91
Poschmann, B.: 114

Rad, G. von: 111
Rahner, K.: 80, 97, 114
Ratzinger, J.: 74, 82, 84, 98, 99, 109, 120, 127

Saier, O.: 120
Scheeben, M. J.: 44
Scheele, P. W.: 120
Schillebeeckx, E.: 95
Schlette, H. R.: 88
Schlier, H.: 80
Schlink, E.: 75, 80
Schmemann, A.: 102, 108, 120
Schneider, Th.: 85
Schrage, W.: 117
Schürmann, H.: 71, 73, 91

Schweizer, E.: 70, 92
Seckler, M.: 105
Spaemann, H.: 94
Spiteris, Y.: 109
Strack, H.: 70, 71, 77
Strathmann, H.: 122

Teilhard de Chardin: 97, 109
Teresa de Jesús: 62
Tertuliano: 34
Thurian, M.: 77, 79
Tillard, J. M. R.: 120

Tomás de Aquino: 45, 78, 93, 103, 118, 119, 124

Vattimo, G.: 106
von Allmen, J. J.: 79, 88, 89
von Balthasar, H. U.: 85

Wagner, V.: 92
Wainwright, G.: 97
Welsch, W.: 105
Wingren, G.: 96

Zizioulas, J.: 109, 120

Presencia Teológica

Los cristianos todavía celebran por separado la eucaristía, el testamento de Jesucristo. Por eso son tanto más significativos los perseverantes pasos intermedios del ecumenismo, que deben conducir a la comunión en la eucaristía, el sacramento de la unidad.

"El hecho de que en la situación actual no sea posible, por mor de la verdad, que todos los cristianos nos reunamos en torno a la única mesa del Señor y participemos en la única Cena del Señor es una profunda herida en el cuerpo del Señor y, en el fondo, un escándalo. No podemos resignarnos a ello".

Walter Kasper